

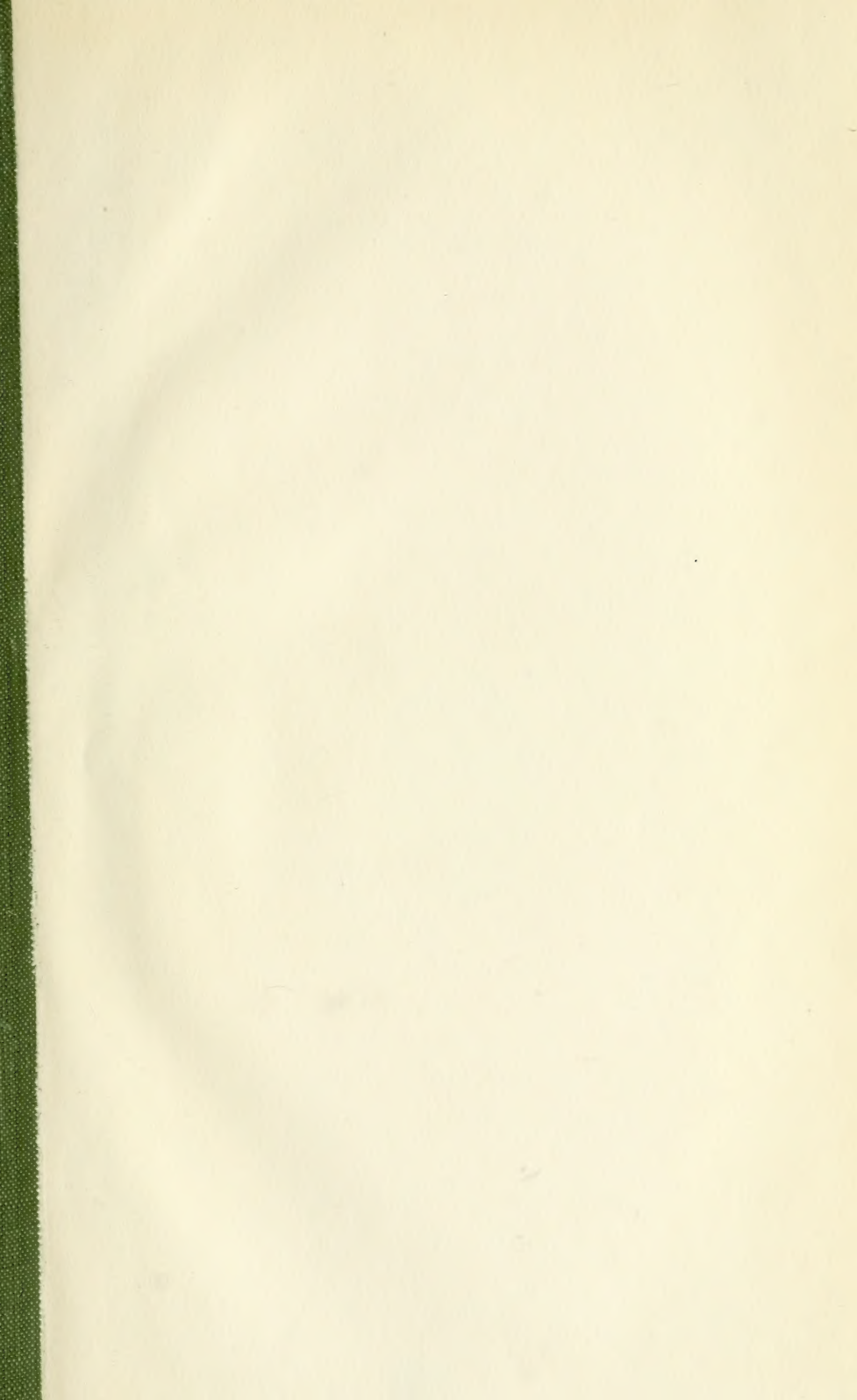



3 1761 08381816 1

UNIV. OF  
TORONTO  
LIBRARY









Digitized by the Internet Archive  
in 2010 with funding from  
University of Toronto









*220485*

THE  
JEWISH QUARTERLY REVIEW

NEW SERIES

EDITED BY  
CYRUS ADLER

VOLUME XII  
1921-1922



*418295*  
*16.12.43*

PHILADELPHIA  
THE DROPSIE COLLEGE FOR HEBREW  
AND COGNATE LEARNING

LONDON: MACMILLAN & COMPANY, LTD.



PRINTED IN ENGLAND  
AT THE OXFORD UNIVERSITY PRESS

DS  
101  
J5  
v.12



# CONTENTS

|   | PAGE    |
|---|---------|
| CASANOWICZ, I. M.: Recent Works on the History of Religions (Reviews) . . . . .           | 527     |
| DAICHES, SAMUEL: Exodus 5. 4-5 . . . . .  | 33      |
| DAVIDSON, ISRAEL: A Hitherto Unknown Term in Mediaeval Hebrew Prosody . . . . .           | 391     |
| EITAN, ISRAEL: Light on the History of the Hebrew Verb                                    | 25      |
| EPSTEIN, J. N.: Notes on Post-Talmudic-Aramaic Lexicography. II . . . . .                 | 299     |
| HALPER, B.: Descriptive Catalogue of Genizah Fragments in Philadelphia . . . . .          | 397     |
| HOSCHANDER, JACOB: The Book of Esther in the Light of History. Chapters VI, VII . . . . . | 35, 151 |
| HUSIK, ISAAC: Klatzkin's Hermann Cohen (Review) . . . . .                                 | 119     |
| KOHN, JACOB: Alexander Kohut (Review) . . . . .   | 252     |
| KOHN, JACOB: Oesterley's 'Sayings of the Jewish Fathers' (Review) . . . . .               | 393     |
| MANN, JACOB: A Polemical Work against Karaite and other Sectaries . . . . .               | 123     |
| MANN, JACOB: A Tract by an Early Karaite Settler in Jerusalem . . . . .                   | 257     |
| MANN, JACOB: Early Karaite Bible Commentaries . . . . .                                   | 435     |

|   | PAGE |
|---|------|
| MELAMED, RAPHAEL HAI: The Targum to Canticles<br>according to Six Yemen MSS. Compared with the<br>'Textus Receptus' (Ed. de Lagarde) ( <i>concluded</i> ) . | 57   |
| REIDER, JOSEPH: Recent Biblical Literature (Reviews) .  | 195  |
| VISHNITZER, M.: A Jewish Diarist of the Eighteenth<br>Century . . . . .   | I    |



# A JEWISH DIARIST OF THE EIGHTEENTH CENTURY

SOCIAL AND ECONOMIC CONDITIONS OF THE JEWS IN  
EASTERN EUROPE

BY DR. M. VISHNITZER, London.

RESEARCH in the economic history of the Jews has been neglected as compared with that of the cultural life and religious thought. Even the necessary preliminary work on Jewish economic studies has not been carried out. The vast store of information concerning economic activities which is accumulated in the Rabbinical literature has not been investigated. There are also hidden in family archives various diaries, memoirs, and the correspondence of business men and communal workers. The day when these sources will be added to our knowledge will afford the basis for building up an economic history of the Jews. The present paper, which deals with a small chapter of Jewish economics, is based upon a manuscript in the Jews' College Library. This manuscript is a memoir of a Jewish wine merchant, social worker and well-educated man, Ber Bolechower, or Ber Birkenthal, who lived from 1723 until 1805 in different towns and villages of the area to-day called Eastern Galicia, mostly in Bolechow and Lemberg. Prof. Marmorstein was the first to draw attention to this document in a short article, which appeared in 1913 in the *Zeitschrift für Hebräische Bibliographie*. Prof. Marmorstein then pointed out how important

this document is for the inquiry into the social, economic, and cultural life of Polish Jewry in the eighteenth century, and from it he quoted several extracts. Extracts from the memoirs bearing upon the activities of the Jewish autonomous organizations in Poland were also published in the *Fahrbuch der Jüdisch-literarischen Gesellschaft* (Frankfurt a. M., XI (1916), 144-58) by Dr. Lewin, who thus extended his previous studies on the 'History of the Council of the Four Lands'. Another work by Ber Bolechower, entitled *Dibre Binah* has been published by Dr. Brawer in *Ha-Schilaach* (vols. XXXIII and XXXVIII). The manuscript in the Jews' College Library is a purely historical account with numerous autobiographical illustrations. It covers every side of Jewish internal life, as, for instance, domestic customs, education, literary work, communal life and organization. It gives full details of the activities of Jewish self-government in Poland; it reveals the various economic conditions and occupations, as, for example, trade, handicraft, agriculture, and financial operations; and it shows very clearly the relations between the Jews and the non-Jewish population—the Kings, the Nobles, the Clergy, the Citizens, and the Peasants.

In my opinion this manuscript is of the greatest importance for historical research, and exceeds in value, particularly so far as concerns the richness of historical facts and sound judgement of the epoch dealt with, the well-known memoirs of the philosopher Solomon Maimon, and of the remarkable Gluckel of Hameln. The memoirs of Ber Bolechower are written in Hebrew, in a very simple and light style, which sometimes achieves pictorial vividness and strong expression. The manuscript, I regret to say, is not complete. Certain subjects and chapters are

disconnected through lack of parts of the original. Other accounts are given twice, and there is no chronological order at all. The author very often loses his main theme, and is apt to run away from the subject, pointing out occasionally one or another historical or political event.

Before I address myself to the economic and social questions dealt with in the memoir, I will give briefly the biography of Ber Bolechower. His grandfather escaped when he was eight years old from a pogrom in the village of Meseritsh (not far from Brest-Litovsk) in 1648, in the days of Chmielnitsky, and came to Bolechow where he finally settled. His son Judah, Ber's father, made a considerable fortune from the wine trade. He used to go to Hungary every year, or even several times during the year, to buy the famous wines of that country, and to bring them to Poland. He was a man very much respected by his contemporaries, whether co-religionists or not. He knew perfectly the Hungarian language, and took part in the capacity of an official translator in the diplomatic negotiations between Francis II, Rakoczy, and the Polish Commander-in-chief A. Sieniawski. The Hungarian merchants and nobles were kindly disposed to Judah, and welcomed him heartily on the occasion of his visits there.

After many years Ber recalls to mind the first business journey with his father, who was welcomed in every place they visited. 'Everyone was glad to see him, Jews and Gentiles alike. They were especially charmed with his gracious manner in which he spoke to everybody, Jews and Christians in Poland and Hungary alike. They liked to listen to his proverbs and tales in Jewish, Polish, and Hungarian. He mastered all these three languages . . . I should think that the success which attended the career

of his son Ber, as we shall see later on, was in some way due to the credit which his experienced father won during the long years of his Hungarian business. Ber was, as I have indicated, born in Bolechow in 1723. He was given a religious education, which began as usual in earliest childhood. When eleven years old, Ber received vivid impressions of the unrest which disturbed the whole Polish State, including Bolechow and the neighbouring towns and villages. After the death of Augustus II (1733) two candidates claimed the Polish throne—the son of the late King Augustus and Stanislaus Leszczynski. The latter was supported by France, and the late King's son Augustus by Tsar Peter. The troops of Stanislaus Leszczynski had to retire before the Russian army through Bolechow. Ber remembered that anxious time. He could not forget how the Rabbi of Bolechow, denounced to the Russian commander, Borejka, and in fear of his arrest, left the town on the eve of the Day of Atonement. 'On that day after the morning prayer I saw with my own eyes the Rabbi mounting a horse to flee to the town of Dolina to save his life.'

Thanks to the intervention of Ber's father, who explained to the commander, when he entered Bolechow, that the rumours about the wealth of the Rabbi were false, the latter was able to return to his duties. Ber was attached to his teacher, the Rabbi, who after leaving Bolechow for the community of Brody, retained his interest in his pupil, and tried to have him marry a young lady of a distinguished family. In the meantime Ber continued his Talmudic studies with the son and successor of the Rabbi. He used to visit him on Saturday after the midday meal and to read to him a page of the Talmud, to prove in



this way the achievements of the week. The Rabbi then ordered Ber to study a special passage and took his usual afternoon sleep. Ber had in the meantime to prepare. The passage was usually quite a difficult one, and Ber could not at once grasp the subject. But he found a helper in his need in the sister of the Rabbi, a well-informed lady. Seeing the embarrassment of the boy she asked what the trouble was, and which paragraph he had to study. Then without looking into the volume she explained to him the difficulties, and quoted the corresponding commentary of Rashi.

The marriage of Ber was unhappy, and he obtained a divorce after two and a half years. Later on he married again and devoted himself in the house of the parents of his second wife in Tysmienica (East of Stanislawow) not only to Rabbinical studies, but also to the Polish and Latin languages. Ber found in Tysmienica a circle of well-educated friends. The study of Hebrew language and Hebrew literature was in high favour in the community of Tysmienica. I can see that there was an early, and, hitherto quite unknown, period of the so-called Haskalah movement in a small Galician town, Tysmienica, which—and that is perhaps the salient point—had trade relations with the important business centre Breslau. Some years before the activity of Mendelssohn and his followers there was developed great interest in the Hebrew language. We must recall with gratitude the writer of the memoirs for having thrown so remarkable a light on the spiritual movement in the time of his youth.

The brief years of study were followed by a long life of business. After trying, without great success, trade in brandy, herrings, spices, wax, and skins—which articles he

used to carry to Hungary—he took up, on the advice of his father, the wine business, which he carried on throughout his life, only occasionally holding leases and keeping inns. It was a life of success, scarcely interrupted at all by troubles and sorrows, which Ber overcame rather easily and quickly. He was a well-versed wine merchant. The chief fields of activity were the towns and villages of the north-eastern part of Hungary (Tokay, Tarczal, &c.). Ber was then well acquainted with wine producers. He brought the wines to Bolechow and to Lemberg where he lived for a long time. Ber devoted much time to communal work. He was a member of the provincial Jewish Assembly and very often appeared as spokesman for his community before the landowners, the officials, and the clergy. He was closely connected with the large as well as the less important Jewish affairs of his time. Especially noteworthy was his participation in the famous dispute between the sect of Frankists and the Jews in Lemberg in 1759. He acted then, owing to his thorough knowledge of the Polish language, as interpreter for the Jews.

Amid his communal activities and business affairs, which increased more and more every year, Ber found time for the pursuit of knowledge. He acquired new languages, German and French. He made time for literary work.

The first forty-two pages of the manuscript preserved in the Jews' College are a translation made by Ber, from Polish into Hebrew, of part of a famous work of the Italian historian and geographer Giovanni Botero, '*Relazioni universali*', in the Polish version entitled '*Teatrum Swiata*', and, secondly, a translation from German into Hebrew, of part of the well-known book of the English writer, Humphrey Prideaux, entitled '*Con-*

nection of the Old and New Testament in the History of the Jews and neighbouring nations from the Declension of the Kingdom of Israel and Judah to the time of Christ' (London, 1716-18). The German edition of this work used by Ber is entitled 'Alt und Neu Testament in eine Connexion mit der Juden und benachbarten Völker Historie gebracht' (by Löscher, Dresden, 1726). As a matter of fact Ber met different merchants from various countries. Lemberg was a centre where French, German, Armenian, Russian, and other merchants used to meet. Ber one day made the acquaintance of a young German clerk, John Labadie, who came to Lemberg with his principal, a famous Parisian merchant. The clerk arranged with Ber to give him German lessons and learn Hebrew from him. Both—Ber and the clerk—made good progress in their studies. The clerk, the son of rich parents, devoted himself later entirely to Hebrew and Oriental studies. He presented his first Hebrew teacher, Ber Bolechower, with a German translation of Humphrey Prideaux's book.

To speak of Ber's literary activity would be a matter of special attention. I must concentrate here on the social and economic conditions of Polish Jewry in the eighteenth century, upon which the writer of the manuscript throws a remarkable light. He himself belonged to the class of well-to-do merchants which we scarcely find represented among the Jewish traders of those days. As I pointed out in another work (namely, in the *History of the Jews in Russia*, vol. I, published in 1914 in Moscow), the eighteenth century was a period of decline, of the crumbling away of Jewish fortunes, of the growth of a mass of small traders, workmen, small farmers, and innkeepers.

The area covered by Ber and his companions was the western district of the Ukraine, where from the very beginning of their settlement the Jews played an important part in the economic life of the community. The Duchies of Halicz and Volhynia, which assumed political and economic significance during the twelfth, thirteenth, and fourteenth centuries under the rulership of energetic and clever Grand Dukes, were the actual nurseries of Ukrainian Jewry.

Among the many colonists whom the Dukes endeavoured to attract as settlers in their domains were the Jews. Several Jewish settlements then sprang into existence. The new arrivals took part in rural colonization and in commerce which was mostly concentrated in the towns of Halicz and Lemberg.

When, in the fourteenth century, the national independence of these countries ceased, and they came under the rule of the Poles and Lithuanians, the Jewish settlements nevertheless continued to develop. The sixteenth century represents the zenith in the history of the Ukrainian Jewry. This point must be specially emphasized concerning the Jews of that large and rich area, which is now called Eastern Galicia or Western Ukraine; and which in earlier times was known also under the name Red Russia. It was the cradle of Ber and his father. It was a Jewish centre; remarkable through all the centuries down to our own time. In the sixteenth century the Jews formed there about five per cent. of the whole of the inhabitants, and about twenty per cent. of the urban population. They contributed generally to the economic advancement of the country which had suffered severely owing to attacks by the Tartars, but was now gradually recovering.

The activities of the Jews were by no means one-sided.



They rendered valuable services to the state as lessees of taxes of the salt mines at Kolomea, Drohobycz, and other localities. They managed or supported with their capital, industrial undertakings; as, for instance, the production of sulphur, potash, and tar. They also played their part in commerce, on a large scale, by extending and increasing the trade connexions with Hungary, Moldavia, Turkey, and the towns of the Black Sea littoral. These connexions were soon extended to the Orient.

The capital of Red Russia, Lemberg, at that time passed through a period of prosperity, as a centre of powerful mercantile undertakings. It was also the seat of the largest Ukrainian Jewish community which reached the height of its development at the end of the sixteenth and the beginning of the seventeenth century. In addition to trading with the Orient, the Jews devoted themselves to dealings in cattle, timber, grain, and wine. Moreover, the activity of the Jews in the colonization of the central and eastern districts of the Ukraine was considerable, when in the sixteenth century these districts came within the range of civilization. We find Jews as founders of villages, as lessees, bailiffs, and stewards of the Polish landlords and the gentry (*szlachta*). Lastly, they were already engaged as craftsmen; and not as individuals here and there, but in guilds, which had their special rules drawn up following the lines of the general guilds.

While the government assisted and protected the Jews, assuring them in their rights, there were already, among the aristocracy as also among the citizens, perceptible efforts towards curbing the hitherto unrestrained activity of the Jews in the economic sphere. The nobility had gradually taken the entire business of dealing in grain into

their own hands; and if the Jews subsequently were engaged in that kind of business, it was only at the behest or in the service of the nobility. Generally speaking, the nobility were envious of the advantages which the kings derived from their Jewish subjects, and consequently endeavoured with success to make the Jews that were settled on their property subject to their jurisdiction, and to obtain the right of imposing taxes on the Jews.

The Polish State Assembly enacted in 1539 a law, dividing the Jews into two categories—the Jews of the king, and the Jews of the nobility. This act was of the greatest and gravest consequence for the future of Ukrainian Jewry. In this way a considerable portion of the Jewish population was withdrawn from the influence of the king, and became subjects (or, rather, serfs) to the nobility, and were, therefore, at the mercy of the individual members of the gentry. For the 'gentry Jew' now began a period of complete denial of right. He was delivered body and soul to the whim of an irresponsible master; who was able to use him or abuse him for and in any position, who could and did make him his factotum, his court-jester, and so forth. The attitude of the non-Jewish town population, now so overbearing towards the Jews, also became vastly different. The competition of Jewish merchants and Jewish craftsmen was regarded by the other citizens as obnoxious, and thus all too soon a severe struggle ensued, fluctuating sometimes to the advantage of the non-Jews, sometimes to the advantage of the Jews, but, in general, undermining more and more the economic position of the latter.

During these dramatic commercial struggles between Jewish and Christian guilds, the Jews found efficient support from the organs of the Jewish Self-Government.

that had grown in the course of years to considerable strength. The Elders of the Jewish Communities fought with all diligence for the protection of the members of their congregations, and in cases of important actions the Deputies of several communities, which formed special provincial councils, met to consider the steps to be taken for the defence of the Jewish cause.

Thus we can trace the beginning of the decline of Ukrainian and Polish Jewry from their former prosperous condition. Under the pleasant external circumstances in the sixteenth century the inner life of the Jewish communities could develop favourably. Jewish culture, Jewish scholarship, Jewish literature had in fact reached a high standard in the Ukraine in the sixteenth century. Lemberg, Ostrog, Wladimir-Wolynsk, Lutsik, Nemirow, and many other towns were famous as the seats of eminent rabbis, whose works are still held in high esteem. The Talmudic academies of Lemberg and Ostrog enjoyed great repute. Cardinal Commendon, who travelled in this country in the middle of the sixteenth century, bore witness to the fact that the Jews of the Ukraine devoted themselves to astrology and medical science.

I venture to think that this brief sketch of Jewish life in the sixteenth century will help us to understand and to appreciate the statements contained in our manuscript concerning conditions in the eighteenth century, which as far as concerns Eastern European Jewry is usually known as a period of decline. Looking back on those unpleasant years we have to recall, first, the decline in the general political and economic life in Poland, brought on partly by the corrupt nobility and indolent population of the towns, and secondly, the persecutions and massacres of the Jews

during the seventeenth and eighteenth centuries. These persecutions were very often connected with sanguinary risings of the suppressed Ukrainian peasantry against the Polish landowners and the Polish officials who protected their masters and helped them to enslave the Ukrainian people.

The Polish noble hated and despised the peasant, his serf, he condemned and ill-treated the Jew, after he had made him the medium of the exploitation of the peasant masses. If we find some praiseworthy exceptions, they do not alter our judgement of the whole, a judgement corroborated several times in the memoirs of Ber Bolechower dealing as they do with the general feelings against the Jews, as they prevailed among the gentry.

The moral suffering of the ill-treated Jews was even greater than the material damage caused by outrage and persecution.

The memoirs clearly show the humiliating position of the Jew, subjected to the mercy of the landowner. The latter was indeed the only ruler, and upon his good or evil spirit depended very often the welfare of individual Jews or whole Jewish Communities. There was indeed no other power in the Polish State. The kings were only shadows. The central administration had no influence at all, and the local officials acted in fullest agreement with the nobles. Ber tells us in great detail how much energy was necessary to save the honour and the position of the famous Rabbi Chaim Cohen Rappoport (the chief orator on the side of the Jews in the dispute with the Frankists) from the chief official of the voievod August Czartoryski in connexion with a judicial decision of that Rabbi. It would take much time to narrate this story, so dramatically told by Ber, who



owing to his perfect knowledge of the Polish language was able to revise the letter of the Rabbi to that official, in which he explained his case.

Another striking fact is the following: The Prince Jablonowski established himself against the will of his relatives as the guardian of the young Count Wielhorski, who owned the town of Tysmienica. The Elders of the Jewish Community were denounced to the Prince as having worked against him. The Prince, accordingly, decided to punish the Community. 350 barrels of honey were brought from his estate in the Ukraine, and the Jews had to buy them at the price of eight ducats each, although the market price was only six ducats. It was really an arbitrary act of taxation, or, rather, robbery. Other Polish nobles, as, for instance, the Prince Martin Lubomirski, amused themselves in assaulting the Jewish traders on the high roads and plundering their stores.

All the troubles arose from the nobles. The Jewish subjects always lived in fear of them. Ber Bolechower had complete insight into these conditions; he knew perfectly well the mentality of the Polish Gentry. He observed and studied them on many occasions—dancing and gambling in the salons of Warsaw, quarrelling and drinking during the sessions of the Diet.

There was another element in public life upon which the welfare of the Jews so much depended. The Polish clergy had great influence. The students of the Catholic colleges made a speciality of attacking the Jewish shops and houses, in plundering them, and in beating the Jewish people. This barbarous behaviour had received the sanction of custom. The Jewish Communities preserve in their annuals description of these regularly reported pogroms.

called 'The Scholars' Onset'. Ber speaks about the last onset in Lemberg, emphasizing the fact that this evil had for a long time been chronic. 'It very often happened that in the course of a quarrel between a Jew and a student of the College the other pupils (the sons of the nobles) made "The Students' Onset" and rushed into the Jewish quarter, beat and killed the Jews, and plundered their shops. The Jews had to flee in order to save their lives—and the students plundered and robbed at their will.'

Never could I fully realize the state of chaotic anarchy in ancient Poland till I had read the stories in Ber's manuscript. Bearing in mind that there was no real central or kingly power, that every noble in his area was a despotic and capricious ruler, and that there were thus a hundred or a thousand states in that fragile and undermined Republic, we may imagine the shaken position of the Jews.

We learn from the manuscript that the Jews of Bolechow had their own police, which watched the whole night over the safety of the Jewish quarter. A band of ruffians came one morning (just after the police had gone home to their rest) to the house of a certain R. Nachman. The bandits found the fire still burning, around which the police had been watching, and the beadle of the synagogue sleeping near the fire. They awakened him, and commanded him to open the door of the house. What followed was a regular pogrom, sketched by Ber with the greatest accuracy. The attacked houseowner defended himself and wounded the head of the band by a shot of a gun.

The Jewish race is vital and equal to every misfortune. We shall have to examine how the contemporaries of Ber,

including himself, succeeded in their business, and what were the economic conditions.

The type of large Jewish farmer which we so often met with in the sixteenth century, had almost died out two hundred years later, in the time of Ber Bolechower. Of one of them our author retained a strong impression. This farmer was called Saul Wahl, just as the famous communal leader of the sixteenth century, who lives in the legend until the present time as the 'Jewish King of One Day'. I assume this farmer was a descendant of the founder of this well-known old family. The Saul Wahl, depicted in the Memoirs, was a wise and highly respectable person, esteemed by Jews and non-Jews. He was acquainted with agricultural work from his earliest youth. He devoted the larger portion of his life to farming large estates from the nobles, and for some time even the town of Stryi, with the surrounding villages; also on another occasion the town of Skole. With his usual accuracy, Ber tells us that Saul Wahl was self-taught in all kinds of agricultural work, including cattle-breeding. He carried on his business with success (although he was in debt to the nobles) so that he earned sufficient means for his large family, which included ten sons and one daughter. But his position was not secure nor based on firm foundations. The time when Polish nobles preferred to farm out their estates to Jews had passed. Many of those farmers had to take up a new occupation, having been removed from their task by the landowners. Thus Saul Wahl was told one day by the owner of Stryi that he need not trouble any more about continuing the farm. The reason, Ber tells us, was that Count Poniatowski, with whom Saul Wahl was on good terms, decided to administer his estates

by his own officials. The situation of Saul Wahl was precarious. He had not money enough to meet all his obligations. Upon the advice of Ber's father, he turned to the wine trade, which enabled him to pay his debts.

On the other hand farming of small properties, of country inns, of different revenues of the towns (from mills, inns, trading, &c.), belonging to the estates of the Nobles, was widely spread among the Jewish population. It was not because of any special predilection for that kind of profession, but, as Ber points out, it was provoked by the economic conditions of the Jews at that time. The Jews were, as a rule, indebted to the nobles, and often not in a position to meet regularly their obligations. In order to avoid vexations and the confiscation of their goods, the Jews had to secure the protection of some of the nobles against the others, their creditors. Ber Bolechower was himself one of those Jewish traders indebted to the nobles, and was one day induced to lease the revenues of the town of Bolechow in order to win the assistance of the landlord of the estate, and in view of the fact that no one of his fellow-Jews was willing to apply for the lease because of the losses it had brought to its former holders. Ber is constrained to admit that the Rabbi of the Community was only right in advising him to hold the lease, as it would be for his benefit. 'The Rabbi's contention', says Ber, 'was that our creditors would be impressed by it, and that our landlord would also be obliged to protect us against the creditors'.

Ber quotes another case when a Jew was constrained by a noble to take up a lease under the threat of being expelled from his native place, and removed to a new hamlet not covered yet with buildings. The notion of the



Jewish farmer eager for exploitation appears thus in a new light.

The memoirs preserve other evidences of the indebtedness of Jewish farmers and merchants to nobles and to the clergy. *Tempora mutantur!* In the early period of their history in Poland, Jews were to a great extent engaged in money-lending. In the course of centuries the conditions changed more and more. The former debtors became the creditors of the Jews. The memoirs provide most striking facts about the indebtedness of the Jewish population to the upper classes of the Polish nation. Ber knew exactly those circumstances, being several times in need, and compelled to borrow money from the gentry, and the monasteries. On the other hand, I have not been able to ascertain many cases where non-Jews were indebted to Jews. I think that money-lending by the Jews was practised then but little. Ber himself was exhorted by the relatives of his wife to abstain from this kind of business, which he was inclined to choose, and to take up trade, as did his father, who at the beginning of his career was a farmer, and devoted to agriculture. It is interesting to follow Ber's account of the way in which his father went from farming to trading. The estates held in farm by Ber's father were situated in the mountains, and, therefore, not over-fertile. But the rent of the farm had to be paid, and the peasants had to be employed. Ber's father arranged an agreement with the owner of the salines at Bolechow to furnish him with wood from the forest in exchange for a barrel of salt for each load of wood. This work went on during the whole of the winter, and many barrels of salt were thus collected. In the summer, Ber's father sent out the labourers to bring salt on their wagons

to Podolia, a fine fruit-bearing province, which to this day is famous for its good harvests.

There again bartering took place. A barrel of salt was exchanged for one barrel, and sometimes even one-and-a-half barrels or even two barrels of rye. From the rye liquors were distilled, an article much in demand in Galicia, and particularly in Hungary, where large quantities were bought. Ber's father made a great fortune, and then started the wine trade in Hungary, which in time became his chief business, and was carried on by his sons, including Ber.

It would take me a long time to treat even in the briefest way Ber's activities, which are so minutely related by himself on almost every page of the memoirs. Every year, or sometimes even twice a year, he travelled to Hungary, visiting there the localities famous for their wines, as, for instance, Tokay, and after assuring himself on the qualities of those wines, transacted business on his own account, on the account of his companions, and on behalf of some of the nobles and the clergy, who gave him special orders. Ber's reputation must have been very high. We learn that well-known French wine merchants who came to Poland for their business entered into close relations with him.

We gather full details concerning prices, money exchange, and fluctuations in the value of the Polish gulden. We walk under the guidance of Ber through the fairs of Breslau, the counting-houses in Warsaw, Lemberg, and many Hungarian and Galician towns. We pass through inns crowded with the Deputies of the Polish Diet and officials of the High Courts. For it must be emphasized that on those occasions many of the casks of the valuable Hungarian and Spanish wines from Ber's cellars were

consumed by the Deputies, and bought for them by the few great nobles, who sought to win the majority for their political aims. The rank and file of the Deputies were also accessible to other kinds of bribery, such as watches and jewelry.

We become quite intimate with the practices of various groups of merchants, Jewish and non-Jewish.

During one of his frequent sojourns at Tarczal (Hungary) Ber was requested by the partners of a Jewish wine firm there 'to look into their business accounts'. 'Each', says Ber, 'brought his writings and registers and laid them on the table in my room, which was full of them. I sat down to read these documents and to find out from the whole and from each document in particular the figures showing the purchase of the wines, the expenses involved, and the particulars of the sale. After five days spent in investigating and examining those papers I found out the proper way for bringing their accounts into order. They had, in fact, carried on their business for more than three years. They had bought over 1,000 casks of wine, which had been stored in twenty wine-cellars, and had been sold in retail for different amounts. I made out a report containing all the purchases of the wines: the number of casks and their value; the different sorts; from which Christian producer they were bought; and in which cellar they had been stored. Another report referred to the affairs of the sale—to whom the wines had been sold, and for what amount they were sold. Further, I noted all the expenses incurred in the transport of the wines to their destination, and, also, how much there had leaked from every cask, the amount being one cask a month for every hundred casks—which is a factor to be taken into account by all wine-traders.

After the calculation was made, there still remained twenty casks unaccounted for, and nobody knew who had taken them or emptied them. After having deducted all the losses and heavy expenses, there remained for the firm a net profit of 2.100 ducats, which, divided into three parts, gave to each partner 700 ducats. They remunerated me for the trouble of putting their accounts in order with two casks of ritual wine made from selected grapes.'

Ber was very keen on keeping his own accounts in proper order. He carefully describes how he 'prepared two books of account, made of two pounds of paper, the one for the wine shops and the other for the mills. The registers were ruled on each page. Every fee was to be inserted on its page in small writing, from which source derived, and by whom paid.'

We learn about the existence at Bolechow of a Guild (Holy Society) of Shopkeepers. They always met during the lesser days of the Feast of Tabernacles in order to appoint Administrators, Heads, and other officials of the Guild. On the day of Solemn Assembly they always arranged a great banquet. The Guild established a fee of half a Kreuzer (nearly a farthing) for each stone of goods, and the same payment for every pot of honey measured. The weighing-machine and measures were let out for at least 150 Polish gulden yearly.

The rôle played in foreign trade by the Jewish Communities of Brody, Tysmienica, and Lemberg, judging from the illuminating statements scattered here and there in the memoirs, was a very important one. I venture to say that the greater part of the clear account and concise information given by Ber throws a new light upon Jewish commerce in the eighteenth century, and it is therefore



only right to claim the discovery of the manuscript in the Jews' College as of first importance. It brings us plenty of new and interesting facts, which can only be welcome to every scholar deeply interested in the subject of Jewish economics.

I would not fulfil my task if I did not mention the Jewish handicrafts of that time. As I have already said, there were guilds of Jewish artisans as early as the sixteenth century. I have dealt with this matter in that volume of the *History of the Jews in Russia*, to which I referred above. There were, among others, guilds of goldsmiths. The guild of Jewish goldsmiths in Lemberg was well known. Ber placed an order for some synagogal utensils which were so beautifully wrought that many experts confessed that never have been seen such utensils in Poland'.

The memoirs preserve a new version about the abolition of the central bodies of the Jewish Self-Government in Poland and Lithuania. The Polish Diet of 1764 passed a law ordering the dissolution of the Council of the Four Lands, the Council of Lithuania, and the numerous provincial assemblies which represented the Jewish Communities. Until now, our historians have explained this measure of the Polish Diet as a means to a more adequate taxation of the Jewish population, as the law we have mentioned ordered that the taxes of the Jews be collected by the crown officials—fixing a certain tax for each Jew over one year of age—and not, as it had been previously done, by the provincial and central assemblies or councils elected by the Jewish communities.

In the memoirs of Ber Bolechower we find something

concerning this important fact. I would like to quote the exact words of Ber's statement :

‘And now I will tell of the great change done in the Polish country with the purpose of humiliating our people of Israel, and about the taking away of that little honour they had always enjoyed since the time they came to Poland to settle there, that is 900 years ago. until the King Poniatowski ascended the throne. In those days the Poles, namely, the nobles, believed and emphasized that the Elders of Israel who used to meet at Warsaw during the Sessions of the Polish Diet in connexion with the poll-taxes to be paid by the Jews to the Crown, caused the Diets to be dissolved,—the Diets which were convoked by the expenditure of considerable means.’ Ber continues with the purpose of explaining his statements: ‘Every Diet was attended by many deputies who were Jew-baiters, who denounced the Jews for every kind of wickedness, that they might be deprived of their liberties, and that they should be forbidden to carry on trade in cattle, wine, and other articles. The constitution of Poland admitted of one member of the Diet, i.e. a ‘Szlachcic’ (noble) being able to stop the business of the Diet, saying: I do not agree to this matter. The Polish nobles endeavoured to make it believed, that the Jews were the instigators of the suspension of the business of the Diets, that they paid large sums of money to some of the members of the Diets to dissolve the Diets by the proceedings we have mentioned. Therefore the order was given by the crown for the abolishing of the Jewish Assemblies. Furthermore, the Diet decided that non-Jewish Commissioners ought to be sent into all the provinces of Poland to inquire as to the number of the Jews who had to pay to them the taxes. Then, argued the Poles, there will be no need for electing Jewish Elders, who would destroy all the laws of our Diet.’

Ber Bolechower was so well-informed about Jewish and general affairs of his days, that I am disposed to trust also his account of this matter. He was in great sorrow about the abolition of the Jewish Councils and Assemblies, as he assumed that they were a 'small solace to the children of Israel, and a little honour to them, and witness that God in His great Pity has not left us'. For, as Ber tells us, it is said in the Mosaic law: 'and yet for all that when they be in the land of their enemies, I will not cast them away, neither will I abhor them, to break my covenant with them; for I am the Lord their God'.

In a few remarkable words Ber describes the useful work done by the wise and learned members of the Jewish Assemblies, which afforded an opportunity for discussing every Jewish question. The Rabbinical members of these Assemblies formed at the same time the high tribunals for legal causes. These institutions existed, according to the statements of Ber Bolechower, for 800 years, which statement is incorrect, as we know that the first Assemblies could not have met earlier than at the beginning of the sixteenth century.

Another statement is more interesting. Ber tells us that he had seen printed copies of the decisions of those Assemblies. As a matter of fact we are to-day not in possession of these decisions or minutes. We have only the full minutes of the meetings of the Lithuanian Jewish Council, beginning from 1623 until 1763. That wonderful and most important document was published by the Jewish Historical and Ethnographical Society at Petrograd, whose Committee I have served. The minutes of the Jewish Council or Assembly in Poland are in all likelihood lost. Certain parts of them and several decisions are, of course,

known; as they used to be written down in the minute-book of the great Jewish Communities in Lemberg, Cracow, Posen, and other towns. I myself saw some of the original sheets from these minutes in the private library of the historian Dubnow. That is all that remains.

My paper can only raise the window a little to peep into the rich storehouse to which these memoirs may be compared. I hope to publish the manuscript in full as soon as possible, provided material help for this undertaking be forthcoming from Jewish scientific bodies and individuals interested in fostering Jewish history and literature.



## LIGHT ON THE HISTORY OF THE HEBREW VERB

(נִפְעַל or intensive נִפְעַל)

BY ISRAEL EITAN, Jerusalem.

IT is well known that the Niph'al was used primarily in a reflexive sense, on a par with the Hithpa'el. Only in the course of time, when the Pu'al of the *Ḳal* (= *فُعِلَ*) fell into desuetude, apparently because of its striking resemblance to the intensive Pu'al in the perfect and to the Hoph'al in the imperfect (*יָצַח, יָצַח, יָצַח, יָצַח*), the Niph'al began to take its place and received a passive signification. During the dawn of the Hebrew language, however, there were two reflexive conjugations in use: Hithpa'el or reflexive with *Tāw* and Niph'al or reflexive with *Nūn*. It is interesting to note that just as in Hebrew the Niph'al was transformed to a passive conjugation, so in Aramaic the Hithpa'al likewise assumed a passive meaning.

The great difference in the morphological fate of these two conjugations is indeed surprising. The reflexive with *Tāw*, if we take into consideration the various Semitic languages, occurs in all the four main conjugations of the verb: *Ḳal*, *Pi'el*, *Pō'el*, and *Hiph'il*. The ordinary Hithpa'el in Hebrew is derived from the *Pi'el*, as may be seen from the *dagesh forte* in the second radical, *hithkattēl* from *kattēl*, &c. But in Arabic this reflexive is found very frequently derived from the *Ḳal*, as, for instance, the eighth

conjugation *اِفْتَعَلَ*,<sup>1</sup> and also from the Pō'el, namely, the sixth conjugation *تَفَاعَلَ*. In Aramaic it is derived from the *Ḳal*, *hithk'ēl* = *ithk'ēl*, and in Syriac also from the *Hiph'il*, *ettak'al*. And even in Hebrew we find a few remnants of Tāw reflexive coming from the *Ḳal*, comp. *הִתְפַּקְדוּ* Judges 20. 15, 17, and *וַיִּתְפַּקְדוּ* *ibid.*, verse 15; or even earlier forms, as *הִתְגַּלְתִּי* Hos. 11. 3, *הִתְהַרְהַר* Jer. 12. 5, *מִתְהַרְהַר* *ibid.*, 22, 15, from *הָרָה* and *הָרָה* with reflexive Tāw. Moreover, even the tenth conjugation in Arabic, *اِسْتَفْعَلَ*, is nothing but a reflexive of a primitive *Hiph'il* still extant in some Semitic dialects, appearing with Sin in Minaeic and with Šin in Assyrian and having penetrated at a later period, under the influence of Aramaic idioms, also into the Hebrew language, in the form of Šaph'el, as e.g. *שָׁפַל*, *שָׁפַל*, &c.

Not so with the Nūn reflexive, whose morphological field is very limited. True, it is not unknown in other Semitic languages such as Arabic and Assyrian<sup>2</sup>: however, all the authorities in comparative Semitic grammar agree that this second reflexive form is derived from no other source but the elementary *Ḳal*,<sup>3</sup> though its fundamental meaning may be taken from the *Pi'el* or *Hiph'il*: *נִכְבֵּד* is derived from *כָּבַד*, though its original meaning comes from *כָּבַד*; *נִשְׁמַד* is derived from *שָׁמַד*, though its meaning is taken from *הִשְׁמִיד*.<sup>4</sup>

This phenomenon is perplexing and requires explanation.

<sup>1</sup> Also in Assyrian this conjugation received such a distorted form, the Tāw being shifted to a place after the first radical. As may be seen from the Mesha inscription, this form was current also in Moabite: *הִלְחַחֵם* was surely derived from the *kal*, like *נִלְחַחֵם*. Not so in Ethiopic, where we find the form *ተገገሰ*, under the influence of the reflexive of the *Pi'el* *ተገገሰ*.

<sup>2</sup> In Ethiopic this form was preserved only in quadriliterals.

<sup>3</sup> Brockelmann, *Semitische Sprachwissenschaft*, pp. 121 f.

<sup>4</sup> Brockelmann, *Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen*, p. 253.

Why is it that the Nūn reflexive was derived solely from the Ḳal, while the Tāw reflexive could be derived from all the principal conjugations? And even if we know that already at an early period it had lost its reflexive meaning and became a passive, still we are puzzled why it was confined to the Ḳal alone. It is the aim of the present writer to demonstrate that the Nūn reflexive, at an earlier stage, covered a larger morphological field than we used to think, that it was derived not alone from the Ḳal but also from the Pi'el and Pō'el. This I shall prove from some isolated passages in the Scriptures.

Indeed, let us observe the following list of quotations:

- I. 1. אָרָמָם Isa. 33. 10.
2. תְּשׁוּמָם Eccles. 7. 16.
3. תְּבוֹנָנִי Isa. 54. 14.
4. תְּבוֹנֶן Num. 21. 27.
5. יְבוֹנֵנִי Ps. 59. 5.
- II. 1. תַּעֲשֶׂא Num. 24. 7.
2. וַיַּעֲשֶׂא<sup>5</sup> 2 Chron. 32. 23.
3. וַיַּעֲשֵׂא Dan. 11. 14.
4. תַּחֲסֶפֶה<sup>6</sup> Prov. 26. 26.
5. נִכְפֹּר Deut. 21. 8.
6. נִזְכָּר Ezek. 23. 48.
7. הִכְבֵּס Lev. 13. 55-56.

The two forms נִכְפֹּר and נִזְכָּר had long since attracted the attention of our grammarians,<sup>7</sup> who decided to ascribe them to a composite conjugation Nithpa'el, a conglomerate of Niph'al and Hithpa'el, with the exception that here the

<sup>5</sup> Variant וַיַּעֲשֶׂא.

<sup>6</sup> Some emend תַּחֲסִיף.

<sup>7</sup> Compare, for instance, Profiat Duran, *מַעֲשֵׂה אֵפֶר*, Vienna, 1805 pp. 122 f.

Tāw was assimilated to the first radical: **נִתְּכַפֵּר** = **נִכְפַּר**, **נִתְּיַפֵּר** = **נִיַּפֵּר**. In this manner they proceeded to explain also other irregular formations in the above-mentioned list as an Hithpa'el with assimilated Tāw: **תִּתְּכֹנֶן** = **תִּכְנֹן**, **תִּתְּנֶשֶׂא** = **תִּנְשֵׂא**, &c. This erroneous explanation was perpetuated until it came to be considered a fixed rule that the Tāw of the Hithpa'el may be assimilated<sup>8</sup> to the first radical in verbs **פִּנֵּן** and **פִּנֵּחַ** (judging from **נִיַּפֵּר** also in **פִּיַּר**), and this circumstance is probably responsible for the fact that so far grammarians have failed to arrive at an understanding of the true nature of these complicated formations.

As a matter of fact there is no basis whatever to the above formulated rule. The Tāw of the Hithpa'el is naturally assimilated to the first radical in verbs **פִּנֵּחַ** or to Dāleth and Tēth which are related to it in pronunciation, but it is never assimilated to any other letters. The best proof is the fact that the majority of examples cited above occur elsewhere in the Bible plene with Tāw, comp., for instance, **יִתְּרוֹם** Dan. 11. 36; **אֶשְׁתּוֹמֵם** Isa. 63. 5 and Dan. 8. 27; **יִשְׁתּוֹמֵם** Isa. 59. 16 and Ps. 143. 3; **יִתְּכֹנֶן** Prov. 24. 3; **יִתְּנֶשֶׂא** Num. 23. 24; **תִּתְּנֶשֶׂא** *ibid.* 16. 3; **הִתְּנֶשֶׂא** Ezek. 17. 14 and Prov. 30. 32; **תִּתְּנֶשֶׂא** Ezek. 29. 15; **מִתְּנֶשֶׂא** 1 Kings 1. 5 and 1 Chron. 29. 11; **וַיִּתְּכֶם** Gen. 24. 65; **וַיִּתְּכֶם** 2 Kings 19. 1 and Isa. 37. 1; **יִתְּכֶם** Isa. 59. 6 and Jonah 3. 8; **יִתְּכַפֵּר** 1 Sam. 3. 14.

It is difficult to imagine that the same verb should occur once with and then without the Tāw of Hithpa'el. It is much more logical to assume that in cases without Taw we are not dealing with a Hithpa'el at all. This is true especially in a case like **תִּשְׁמֹעַ**: it is a well-known

<sup>8</sup> Gesenius-Kautzsch, *Hebr. Grammatik*, 27th edition, p. 148.



rule that in verbs where the first radical is a sibilant the Tāw of Hithpa'el follows instead of preceding the sibilant; and if this is not the case here, it is because this verb is not a Hithpa'el.<sup>9</sup> Important also is the form אֶרְוֹם which fails to exhibit any real assimilation, showing only an extension of the vowel under the א, a phenomenon familiar and usual in the Niph'al before a non-dageshed first radical. The thought of a Hithpa'el here does not occur at all to an un-biassed grammarian, so much have we become accustomed to a reflexive in verbs פִּר without omission of Tāw: מִתְרַוֵּם, מִתְרַוֵּעַ Ps. 108. 10; אֶתְרַוֵּעִי *ibid.* 6c. 10; יִתְרַוֵּעֻי *ibid.* 6j. 14; הִתְרַעַע Prov. 22. 24; הִתְרַפֵּא, מִתְרַפֵּא, מִתְרַפֶּקֶת, הִתְרַפֶּיִת, מִתְרַפֵּיִת, הִתְרַפֵּיִת Cant. 8. 5; וִיתְרַעֲצוּ, יִתְרַעֲצוּ, הִתְרַפֵּס. And all these examples are taken from the Bible: I could quote many more from post-biblical Hebrew.

Finally, the verbs נִכְפַּר and נִכְפְּרוּ are best fitted to inform us as to the real morphological nature of all the unusual formations enumerated in the above list. Let us remove the false notion about an assimilated Tāw and remember that the so-called Nithpa'el is a very late product of Mishnic times, then the additional Nūn in both these verbs will clearly prove the Niph'al conjugation and the vocalization of the root, especially the Dagesh forte in the second radical, will point to the intensive Pi'el conjugation. Thus we have before us a grammatical form hitherto unknown, viz. an intensive Niph'al, or more correctly a Nūn reflexive of the Pi'el. This form corresponds, in a morphological

<sup>9</sup> For this reason I cannot agree with Gesenius (see his Lexicon under נִכַּח, and Strack comp. his Grammar, p. 75) that הִנְכַּח Isa. i. 16 is a Hithpa'el of נִכַּח. I am inclined to think that it is a Niph'al of נִכַּח, just as הִסְכַּח is derived from סָכַח. If, however, we must insist on the derivation from נִכַּח, then we shall have to recognize here, too, the conjugation נִכְפַּעַל or the Nūn reflexive of the Pi'el see below: הִנְכַּח = הִנְכַּחוּ and not הִנְכַּחוּ.

sense, to our customary Hithpa'el which is nothing else but a Tāw reflexive of the Pi'el.

All the other examples enumerated above, being in the imperfect with Dagesh forte in the first and second radicals, may be explained in the most natural way as Nūn reflexives of the Pi'el; the first Dagesh compensates the reflexive Nūn which is generally omitted in the imperfect, while the second Dagesh emphasizes the Pi'el. There is no necessity therefore to invent a Tāw of Hithpa'el which assimilates in an extraordinary way.

There still remains an explanation for the striking vocalization of נִפְּרַר and נִפְּרִי. If it is true that no letter has been omitted before the root, the Nūn reflexive being here in evidence, why is there a Dagesh in the first radical?

Apparently we are here face to face with what is known as analogy in linguistics: quite frequently it happens in a language that a rare grammatical form departs from its accustomed and accepted path to follow a more general and frequent grammatical form. It is well known, for instance, that the Nūn of the Niph'al in the third person perfect, before a vocalized first radical as in the verbs נָחַי ע"ו and נָע"ע, has a Qāmeṣ under it: נָכַב, נָמוּג, &c. Nevertheless, already in the Bible we meet with forms like נָמוּל, נָמוֹל, and in post-biblical times we find this Nūn of the Niph'al always with Hirek: נָלוּשׁ, נָלוֹשׁ, נָלוּן, נָלוֹן, instead of נָלוֹשׁ, נָלוֹן, נָלוּשׁ, נָלוֹן. This departure was effected by analogy with the ordinary Niph'al of the greater number of verbs, which is generally Nūn with Hirek (נָפְּקַר, נָפְּקַל). A similar instance of analogy is applicable also in the case of נִפְּרַר and נִפְּרִי: the Nūn of the Niph'al here should have been vocalized with a Shewa: נִפְּרַר, נִפְּרִי, as is customary before an unaccented syllable (נִבְּרִי, נִבְּרִי); but under the influence

of the common Niph'al it, too, received a Hirek. This Hirek in itself, as a short vowel, commands a Dagesh forte, since it is not closed by a quiescent Shewa, as in the form **נָמַל**, &c. Thus the Nūn reflexive of the Pi'el received the form **נִפְעַל** or **נִפְעַל**.

A similar fate, namely, an accidental insertion of a Dagesh forte neither for the purpose of completion nor for emphasis and accentuation, happened to a number of biblical remnants from the primitive passive of the *Ḳal*, which corresponds to Arabic **فُعِلَ**, without a Dagesh in the second radical: only for vocal or phonetic reasons—the *Ḳibbuṣ* of the first radical, which is characteristic of the passive generally—a Dagesh was inserted in the second radical, resulting in the form **הִפְעַל**, which is similar to the passive of the Pi'el, and thus confusing the two passives, that of the *Ḳal* and that of the Pi'el, by giving them one and the same form. Remnants of the Pu'al of *Ḳal* are numerous in the Bible: **יָלַד** from **יָלַד**, **יָלַד** = **נִילַד** from **יָלַד**, **יָלַד** from **יָלַד**, **יָלַד** from **יָלַד**, **יָלַד** from **יָלַד**, &c.

As to **הִפְעַל**, it is evident now that it is not a Hothpa'el or Passive of the Hithpa'el (Arabic **تَفَعَّلَ**), as Gesenius and others have it, but a Passive of Nippa'el: **הִפְעַל** = **הִפְעַל**, and not **הִפְעַל**. Just as Arabic preserved the Passive of the Niph'al or the Nūn reflexive of the *Ḳal*, **أُنْفَعِلَ**, so the Hebrew seems to have preserved here the Passive of the Nūn reflexive of Pi'el. Thus in Hebrew as well as in Arabic the Passive is applicable to both reflexive conjugations, that with Tāw and that with Nūn.

<sup>1</sup> **אֲחֵרֵי הַכֶּבֶד אֶת הַנֶּנֶע** . . . **אֲחֵרֵי הַכֶּבֶד אֶת** Lev. 13. 55. I think Gesenius is mistaken in construing it as a perfect. As a matter of fact, it is an infinitive of an indefinite passive, and is completed in a direct way, like **בֵּינָם הִשְׁמַל אֶת יִצְחָק** Gen. 21. 8, or **יָמֵי הַלֵּלֶת אֶת פִּרְעֹה** *ibid.* 40. 20.

I have arranged the twelve examples above in two sets. The second contains forms which prove the presence of the Nūn reflexive, derived from the regular Pi'el. The first, however, contains only examples of an ancient conjugation פועל (Arabic فَعَّلَ), which is characterized by a Hōlem plene in all the tenses, and takes the place of Pi'el in verbs נהי ע"ו and ע"ע. This conjugation, known to philologists as the conative verb and preserved in Arabic speech, died among the Hebrews altogether in strong verbs, leaving but a few reminders in the Bible, like מִשְׁפָּטִי<sup>11</sup> Job 9. 15; מְלוֹשְׁנִי = מְלוֹשְׁנִי Ps. 101. 5; יִסְעֹר = יִסְעֹר Hos. 13. 3; יִסְעֹר = יִסְעֹר Isa. 10. 13; יִדְעֹתִי<sup>12</sup> 1 Sam. 21. 3.

To sum up our inquiry, it is safe to conclude that at an early stage of the Hebrew language the Nūn reflexive was applicable not only to the Kāl (נָפַעַל), but also to the Pi'el and Pō'el. In the Pi'el it assumed the form נִפְעַל; consequently in the Pō'el it must have been נִפְעֵל.

<sup>11</sup> According to Wellhausen, we should read also in Zeph. 3. 15 מִשְׁפָּטִי instead of מְשַׁפְּטִיךָ.

<sup>12</sup> There is no necessity to emend with Gesenius (in his Lexicon) נִדְעֹתִי or הִנְדְעֹתִי. The form is correct, and is explained best by the corresponding verb in Arabic فَدَّعَى, which means 'to bid farewell to', 'to take leave of', &c. (comp. for instance, Wahrmund, *Arabisch-Deutsches Wörterbuch*, p. 1170, s. v.).



## EXODUS 5. 4-5

### עם הארץ THE MEANING OF

BY SAMUEL DAICHES, Jews' College, London.

JUDGE SULZBERGER has, in his essay 'The Am Ha-Aretz', established the theory, in my opinion, beyond doubt, that עם הארץ in the Bible means 'representatives of the people', 'Parliament'. A careful examination of all the Biblical passages in which עם הארץ occurs has strengthened me in my conviction that the meaning of 'representatives of the people', 'Parliament', for עם הארץ is still more extensive than Judge Sulzberger ventured to presume. It seems to me that this is the ordinary meaning of עם הארץ in the Bible. 'Representatives of the people', 'Parliament', fits everywhere, not only historically but also exegetically. Exodus 5. 4-5 is, I think, a good instance.

I suggest that in Exodus 5. 5 (a passage not considered by Judge Sulzberger) עם הארץ has the meaning of 'representatives of the people'. And by accepting that meaning we get rid of the difficulty which the commentators find in Exodus 5. 4-5. 5. 5 appears to be a repetition of 5. 4, and therefore the two verses are ascribed to different sources (see commentaries). 'Representatives of the people', however, makes the meaning of the two verses perfectly clear.

In 5. 4 Pharaoh tells Moses and Aaron that they should not disturb 'the people', the ordinary workmen, in their

work. In 5. 5 Pharaoh tells Moses and Aaron that by their conduct they would influence 'the representatives of the people', and make them rest from their burdens. The difference is great. It is not accidental that in 5. 4 the word *ממעשיו* is used, and in 5. 5 the word *מסבלתם*. *מעשה* is the ordinary work done by the manual labourers. *סבל* is, I take it, the 'burden', the office of supervising the work of the labourers. The ordinary people (*העם*) did the manual labour, and Moses and Aaron and the other representatives of the people (*עם הארץ*) supervised the work of the labourers. Hence the distinction also in 5. 4 between *מעשה* and *סבל*. To Moses and Aaron Pharaoh says *לכו לסבלתיכם* 'go unto your burdens', go unto your posts of overseers. That *סבל* has the meaning of 'burden (office) of overseer' is also clear from Exodus I. 11. *ענתו* refers to the people of Israel; *בסבלתם* refers to the Egyptian taskmasters. That there were Hebrew overseers we see from Exodus 5. 14, 19. The meaning of vers. 4-5 is now quite clear. The following would be the translation of the two verses:

(4) And the king of Egypt said unto them, Wherefore do ye, Moses and Aaron, cause the people to break loose from their work? Get you unto your burdens (posts of overseers). (5) And Pharaoh said: Behold, the representatives of the people are now many, and ye will make them rest from their burdens (posts of overseers).

Thus there is no repetition in these two verses. Both verses are required. Pharaoh tells Moses and Aaron that as a result of their activities the labourers will stop their work, and the representatives of the people will cease fulfilling their duties as overseers.

# THE BOOK OF ESTHER IN THE LIGHT OF HISTORY

BY JACOB HOSCHANDER, Dropsie College.

## CHAPTER VI

The nature of the danger recorded in the Book of Esther—The introduction of anthropomorphic images into the Zoroastrian religion—The reform against Zoroastrianism—Religion and state—Zoroastrianism as the supreme religion of the Persian empire—Anahita as the representative and manifestation of Ahuramazda—The effect of the reform—A Persian tradition—The reform affected the Jews—The religious persecutions—The strictly religious Jews—The festivals of Anahita—Historical reminiscences of the persecutions.

IN the preceding chapter we have discussed the term 'Jews' (יהודים), and found that it designates adherents of the Jewish religion, regardless of their extraction. This definition is borne out by historical facts. All dangers and persecutions the Jews experienced, from the time of Antiochus Epiphanes down to the present, were solely due to their religion, and not to their race extraction. Jews never suffered, as we already observed, if they conformed to the religion of the country where they dwelt, because such a step wiped out the mark that distinguished and separated them from the Gentiles. Jews living in a country for many hundreds of years were always considered aliens. But if one among them abandoned his religion he became at once a full-fledged citizen.

The danger impending over the Jews recorded in the Book of Esther was no exception in that respect. This also had a purely religious character. The current opinion

concerning the personality of Haman and his detestation of the Jewish race is absolutely erroneous. If a man is an inveterate enemy and a zealous persecutor of a certain religious creed, which he regards as pernicious to the welfare of his country, it does not follow that he is a wicked character. Haman was not worse than many Christian and Mohammedan potentates who, actuated by zeal for their own religions or by political reasons, fanatically persecuted their Jewish subjects, but who in other respects by no means showed vile dispositions. Haman never thought of destroying a whole race without cause on their part. His decree was not aimed at the Jewish people, but at the Jewish religion, and such a danger could be easily averted by renouncing it. His intention was the destruction of an idea, not of the individual who adhered to it. The fate of being exterminated was of course inevitable, if the Jewish people should remain stubborn and refuse to part with their religious belief. But the decree was of no effect if they ceased to be 'Jews' (יהודים). However, that religious persecution was not due to his personal aversion to the Jewish religion. It was dictated by the policy of the Persian empire, with which the Jewish religious conceptions came into collision.

Under the reign of Artaxerxes II an important innovation was introduced into the Persian religion. The Babylonian priest and historian Berosus informs us that the Persians knew of no images of gods until Artaxerxes II erected images of the goddess Anahita in all the centres of the Persian empire.<sup>1</sup> The statement of Berosus is confirmed by the cuneiform inscriptions.<sup>2</sup> Those of the former

<sup>1</sup> Muller's *Fragmenta Historicorum Græcorum*, 16.

<sup>2</sup> *Die Altpersischen Keilinschriften* (Weissbach und Bang), p. 45.

kings name only Ahuramazda, but Artaxerxes II, in his inscriptions, invokes Ahuramazda, Anahita, and Mithra. The last two gods belonged to the old popular belief, but were abandoned by the true Zoroastrians.<sup>3</sup>

This innovation, having been against the spirit of Zoroastrianism, could not have met with the unanimous approval of the Persians. Now Zoroaster's religion could have been preserved in purity only within a limited circle. 'The common people required religious food of a more sensual and vigorous character', as Ed. Meyer observes.<sup>4</sup> Nevertheless, that limited circle was no doubt sufficiently numerous and influential to resent and oppose such an innovation. The erection of sanctuaries for Anahita in all the centres of the Persian dominion, even among non-Iranians as in Sardes and Damascus, indicates that Artaxerxes II desired to introduce the worship of this Iranian goddess throughout his empire. What may have caused Artaxerxes II to depart from the ways of his predecessors? It could not have been a mere fancy for overthrowing the old established principles of the Zoroastrian religion. Some important object must have been involved whose attainment he deemed necessary for the consolidation of his empire.

Religion was always intimately connected with the worldly power. All the institutions of the government were permeated by religious ideas.<sup>5</sup> The king was merely the representative of the tutelary deity of the state. Accordingly the rank of the deity depended upon that

<sup>3</sup> Cf. Ed. Meyer's article 'Artaxerxes', *Encycl. Brit.* and *G. A.*, III, 127.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>5</sup> On this subject see especially Jastrow's *Religious Aspects and Beliefs in Babylonia and Assyria*, 1911, chapter V.



of the king by whom it was represented, rising and falling with the fortunes of its representative. In one case, however, the deity assumed such a high position that it became the protector of the state which had raised it from obscurity, and its rank remained independent of that of its representative. Such was the case of the Babylonian god Marduk who was originally an insignificant local god of Babylon. But he became the head of the Babylonian pantheon, and was identified with the former Sumerian chief god, Enlil of Nippur, because Babylon had become, under the reign of Hammurabi, the capital of the Babylonian empire. This city, though politically no more of importance, after the passing of the Hammurabi dynasty, nevertheless retained its high position as the seat of Bēl-Marduk. The king who seized the hand of the god on the New Year festival considered himself the greatest monarch, and claimed by virtue of his position the rule of the world. The various Babylonian cities were united by a religious idea.

The constitutions of the governments of the Euphrates Valley present in that respect no exception to the general rule. The same fundamental idea of the body politic existed in most ancient states. Religion was in antiquity the basis of the political community. The state existed only through the gods. In claiming to fight for the glory of the gods and not for its own aggrandizement, the state could hold its own against other powers, and increased thereby in strength and prosperity.<sup>6</sup> The theocratic constitution of Israel, as ordained by its Lawgiver, though never fully realized, was no novelty. The institutions of ancient Greece, as the Amphietyonic Council and the

<sup>6</sup> See Ed. Meyer *G. A.*, III, p. 167.

Olympics, which were of paramount importance for the unification of the various Greek states and the preservation of their independence in the Persian Wars, were of purely religious origin. The mighty empire of the Caliphs was founded upon Islam. The mediaeval Christian rulers pursued the same policy. Thus religion was in all periods considered the best cement for joining heterogeneous races into one united nation.

However, the Persian empire was different from other governments of antiquity. Here we do not find that intimate relationship between Temple and Palace. Although the Achaemenian kings had been the very representatives of the Zoroastrian religion and identified with all its movements,<sup>7</sup> the Persian empire was not founded upon a religious idea. The conglomerate of the heterogeneous elements of which it consisted was kept together by force of arms, the effect of which could only be transitory. The Persian rulers felt themselves powerful enough to hold the conquered countries in obedience without the aid of religion. As a rule, they did not interfere with the creeds of their subjects, and made no attempts to disseminate their own religion in their dependencies. On the contrary, though considering the polytheistic religions, in which the gods were represented in human and animal shapes, puerile, the Persian kings treated them with all reverence. We must, of course, except the conduct of the demented Cambyses in Egypt.

When Artaxerxes II ascended the throne, the authority of the empire in the interior provinces was badly shaken. Insurrections frequently occurred, and the disintegration

<sup>7</sup> See Jackson, *Zoroaster*, 'On the Date of Zoroaster'.

of the empire seemed imminent. Though its foreign relations were better than before his accession, this was not due to its power, but to the discord of the Grecian states. According to Plutarch: 'The Greeks who forced their way, as it were, out of the very palace of Artaxerxes, showed that the grandeur of the Persians was mere parade and ostentation'.<sup>8</sup> The liberal policy pursued by the Persian kings, which at the time of their vigour largely contributed to the building up of the empire, as the subjugated countries soon became reconciled to its rule,<sup>9</sup> was now, as the Persians were becoming somewhat enervated, the very source of its weakness.<sup>10</sup> The Persian empire lacked an idea suitable to cement the divergent races into one united nation.

We may safely assume that the Persian patriots and the king's councillors were fully aware of the gradual decay of the empire, and devised various remedies to check its progress. One of the councillors, acquainted with Oriental history, and thus knowing how religious ideas were utilized for political purposes, and what powerful instruments they are for the consolidation of governments, suggested the religious idea as the best remedy for the unification of the empire: religion should form the link between king and subjects. If Zoroastrianism, of which the king was the visible representative, should be proclaimed as the

<sup>8</sup> Plutarch, *Artaxerxes*, XX, 1.

<sup>9</sup> Ed. Meyer, *G. A.*, III, p. 94.

<sup>10</sup> We have a somewhat analogous case in the Turkish empire. At the height of their power, the Turks were rather tolerant towards their subjects and did not impose upon them their religion and language. Owing to this policy, the subject nations were soon reconciled to their rule. If they had not been tolerant, the European Christian nations would have united themselves against them, and we may doubt whether they would have prevailed over a united Europe. But at present the policy that was formerly the source of their success, is the very cause of their downfall.

supreme religion of the empire, all the subjects being enjoined to accept it, the authority of the king, on account of its religious character, would be respected everywhere, and the common cause of religion would ensure the loyalty of the subjects.

However, that plan was not feasible without fundamentally modifying the doctrines of the Zoroastrian religion, which, as we have seen, was purely spiritual, without images, temples, and altars. The acceptance of the principles of this religion, which forbade the worship of idols and rejected all other divine beings beside Ahuramazda as spurious deities, was incompatible with the continuation of all other polytheistic religions throughout the Persian empire. The introduction of such a religion could not be made compulsory without simultaneously oppressing all other idolatrous creeds. Such a measure would undoubtedly have been the cause of a general uprising among the polytheistic subjects, and unfailingly would have caused the downfall of the Persian empire. The people, accustomed from immemorial times to the worship of visible gods, were incapable of comprehending a religion without physical representations. This religion could not appeal to the people, even if it should modify its monotheistic principle, and grant to them the permission to continue the worship of their own deities as manifestations of the supreme god Ahuramazda. There was indeed the winged circle, which the Zoroastrians were able to admit as a religious emblem without sacrificing any principle.<sup>11</sup> But no temple was ever erected to Ahuramazda, as Ed. Meyer points out,<sup>12</sup> even after the

<sup>11</sup> See chapter V.

<sup>12</sup> *G. A.*, III, p. 123.

Zoroastrian religion became corrupt. The Zoroastrians seemed to have held and strictly adhered to the principle that the God of heaven and earth could not be worshipped in the limited space of a house.<sup>13</sup> Besides, the simple worship of this god, consisting in keeping up the Holy Fire, had nothing alluring and attractive for the people. Yet the Zoroastrian religion could not be made popular without images, temples, and altars.

The Daēvas, the gods of the old Iranian religion, which Zoroaster declared to be spurious deities, were at a later period, but already in the time of Herodotus,<sup>14</sup> introduced into the Zoroastrian religion, though not yet represented by images. The highest among these Daēvas were Anahita and Mithra, equivalent to the deities Ishtar and Shamash in the Babylonian pantheon. Anahita, and as Marquart contends,<sup>15</sup> in conjunction with Mithra, were, under the

<sup>13</sup> The same idea is expressed also by the exilic Isaiah: 'The heaven is my throne, and the earth is my footstool; where is the house that ye built unto me? and where is the place of my rest?' (66. 1), and also in the prayer of Solomon: 'Behold, the heaven and the heaven of heavens cannot contain thee; how much less the house that I have builded' (1 Kings 8. 27). We need not see in this idea Persian influence or vice versa, as it is simple enough to originate among various people independently. We shall further refer to the fact that the Babylonian supreme god Anu does not seem to have ever possessed a centre of his own, and it may be due to the same idea.

<sup>14</sup> See Herodotus I, 131, where he states that the Persians believed in elementary gods, which is certainly not in accordance with Zoroaster's doctrines.

<sup>15</sup> *Fundamente*, p. 37. It is noteworthy that Plutarch, *Artaxerxes*, XXIII, 7, states that Artaxerxes paid homage to no other goddess but Hera. This goddess is evidently identical with Anahita, though the latter is identified by him with Artemis, XII, 4. We need not assume that he contradicts himself. Anahita has been identified with the Babylonian goddess Ishtar who appears in various manifestations; as *Bēlit ilāni*, 'Mistress of the gods', she corresponds to Hera; as daughter of Anu, to Pallas Athene; as goddess of vegetation, to Demeter and also Persephone:



reign of Artaxerxes II, selected to be represented as manifestations of Ahuramazda. Anahita was originally a goddess of vegetation, but later became goddess of fertility, and was represented with all the attributes of Ishtar. The main feature of her cult was prostitution.<sup>16</sup> A divinity of this kind strongly appealed to the sensual propensities of the people, and was readily accepted everywhere by the polytheistic inhabitants of the Persian empire as chief deity and representative of the supreme god Ahuramazda. If Marquart's view, which seems to be corroborated by the cuneiform inscriptions of Artaxerxes, is correct, we may assume that the Mithra-Feast became about the same time the chief Persian festival, in which the king used to get drunk and performed the national dance of the Persians.

The introduction of that new element into the Zoroastrian religion was not due to the predilection of the king for Anahita. This was done as a political measure for the consolidation of the empire. Hence it was not left to the free will of the people whether they should imitate the example set by the king. The worship of that goddess was made compulsory. The supremacy of Anahita actually meant the supremacy of the ruling race. Her worship was made a test of loyalty. Those who refused to recognize her were marked as disloyal subjects. Marquart is unquestionably right in seeing in the erection of the images

as sister of the Sun-god, to Artemis; as goddess of fertility, to Aphrodite. All these attributes may have been taken over by Anahita. Plutarch may have not known it, and speaking from a Greek religious point of view, differentiates between Anahita of Susa who may have been worshipped as Hera, and between Anahita of Ecbatana who may have been identified with Artemis.

<sup>16</sup> See Justi, *History*, p. 95, and Ed. Meyer, *G. A.*, III, p. 126 f.

of that goddess in all the provincial capitals of the Persian empire a royal law enjoining on all the inhabitants the worship of Anahita.<sup>17</sup>

Did that reform of the Zoroastrian religion produce the desired effect of more firmly uniting the various races of the Persian empire? This may or may not have been the case. We know only that it did not prevent that empire's final downfall. But we may reasonably doubt whether even united and in their full vigour the Persians could have prevailed against the military genius of their conqueror. However, that innovation was of paramount importance for the dissemination of the Zoroastrian religion. We may assume that the successful introduction of the latter, and in its wake of the Persian language, among the Turanians in Armenia and Cappadocia<sup>18</sup> was chiefly due to this reform of Artaxerxes II. In Armenia, Anahita had temples at Artaxata and Yashtishat in Tauranitis, and especially in Erez in Akilisene, the whole region of which was consecrated to her.<sup>19</sup> Here she had a golden statue, and Strabo states that the daughters of the noble families used to go there and prostitute themselves to strangers before their marriage.<sup>20</sup> She was worshipped likewise in Pontus and Cilicia.<sup>21</sup> In Lydia she left numerous traces of her presence, and became amalgamated with Cybele.<sup>22</sup> The Zoroastrian religion, which even among the Iranians could be kept in purity only in a limited circle, could hardly

<sup>17</sup> *Fundamente*, p. 37.

<sup>18</sup> See *ibid.*, p. 38, and especially the article 'Armenia (Zoroastrian)' in Hastings' *Encyclop.*

<sup>19</sup> See the article 'Anaitis', *ibid.*

<sup>20</sup> Strabo's *Geography*, XI, 14, 16.

<sup>21</sup> *Ibid.*, XI, 8; XII, 3.

<sup>22</sup> See *Rev. Archeol.*, 3rd Series, VI, 107; VII, 156.

have gained adherents outside of Iran without undergoing a complete change. Formerly there was a gulf between the popular religion and that of Zoroaster, as the common people, though Zoroastrians, by no means abandoned the old Iranian Daēvas.<sup>23</sup> This gulf was now being bridged over by the innovation of Artaxerxes II, which sanctioned the popular religious conceptions, and introduced them into the system of the Zoroastrian religion. Both Zoroastrianism and Christianity succeeded in gaining adherents and establishing themselves by conforming more or less to the ideas and customs of the people.

Jackson, in his *Zoroaster*, observes: 'Tradition, according to Brahman Yasht, asserts that Ardashir the Kayan, whom they call Vohuman, son of Spen-dat, and whom we know as Ardashir Dirazdast, or "the long-handed", is the one "who made the religious current in the whole world". Actual history agrees with this, in so far as it shows that Artaxerxes Longimanus, or "long-handed", was an ardent Zoroastrian ruler. From the pages of history we, furthermore, learn that by the time of the last Achaemenians, at least, Zoroastrianism is practically acknowledged to have become the national religion of the Iranians'.<sup>24</sup> In the

<sup>23</sup> It is seen by the Persian proper names compounded with the names of various Iranian gods, as Ed. Meyer points out, *G. A.*, III, p. 126.

<sup>24</sup> P. 133 f. A similar view is expressed by Darmesteter, *Avesta*, p. lv: 'New progress marked the reign of Artaxerxes Longimanus'. He goes even so far as to contend: 'It was he who blended the worship of Anahita with that of the Iranian Anahita [the ascription of that innovation to Artaxerxes Mnemon, by Clemens Alexandrinus (*Stromata* I) must rest on a clerical error, as in the time of Herodotus, who wrote under Longimanus, the worship of Anahita had already been introduced into Persia]' (note 3). But Darmesteter's contention rests on a logical error. Berosus (apud Clem.) does not state that the worship of Anahita was introduced by Artaxerxes II. He merely states that the latter was the first who

light of our observations, the matter will be viewed differently. The later Persian scholars, and even the compilers of the Zend-Avesta which, as Renan observes, is a Talmud rather than a Bible,<sup>25</sup> had no more exact knowledge of Persian chronology than the Talmudic Rabbis. The tradition of the dissemination of the Zoroastrian religion being due to Ardashir is undoubtedly correct, but the king of that name was not Artaxerxes Longimanus, but his grandson Artaxerxes Mnemon. Besides, we cannot find any historical source that presents the former king as an ardent Zoroastrian. Concerning the reference of Brahman Yasht to Vohuman son of Spen-dat we may perhaps see in it an obscure tradition referring to Haman (= *Ὠμavος*) son of Hamdatha.<sup>26</sup>

taught the Persians to worship anthropomorphic images, in erecting statues of Anahita. Darmesteter evidently overlooked the fact that Herodotus himself, who informs us of the worship of Anahita by the Persians, distinctly states that the Persians knew of no images of the gods. Moreover, the same statement is given in his *Exhortation to the Greeks*, V, 1, and it is unlikely that he should have committed twice the same error.

<sup>25</sup> In his *History*, VII, 14.

<sup>26</sup> *Vohüman* is rendered into Greek as *Omanos*, as Strabo, in his *Geography*, XI, 14, states: 'There were founded both the sanctuaries of Anaitis and of the associated gods, *Omanos* and *Anadatos*'. The latter names remarkably resemble *Haman* and *Hamdatha*. Strabo further writes: 'These things were customary in the sanctuaries of Anaitis and *Omanos*' (XI, 16). The eleventh Persian month *Vohumanah* is called in Cappadocian *Ἰοπανία* Lagarde, *Purim*, p. 33). *Spenda-dat* means 'given by the Holy Spirit' (Justi, *Iran. Namenb.*). *Haoma*, which is the most sacred and most powerful offering, comprising the life of the whole vegetable kingdom, and by drinking of it man will become immortal on the Day of Resurrection (Darmesteter, *l.c.*, p. 69) may have been the symbol of the Holy Spirit. Thus *Hom-data* and *Spendadat* may be synonymous names. Pseudo-Smerdis, whom Darius in his Behistun-inscription calls Gaumata, is by Ctesias called *Sphencladates* see chapter IX'. Thus it seems that *Spenda-dat* is a priestly title, and not a proper name. In the light of these observations, Cassel's view, quoted above (chapter II), that Haman and his

The limited circle of the true Zoroastrians no doubt resented that innovation and corruption of the Persian religion, and must have denounced it as heresy. But the latter may have submitted sooner or later. We cannot say to what extent they went in their zeal for the preservation of the purity of the Zoroastrian religion. They may or may not have sacrificed themselves in their opposition to that innovation. But we can with all certainty assert that the only part of the populace which absolutely refused to comply with the royal will and become idolaters were the strictly religious Jews. The latter were, of course, marked as disloyal subjects. Defying the authority of the empire was nothing short of high treason, and could not be tolerated. The officials had to enforce obedience to the royal decree, without exempting any person, and could not grant special privileges to the Jews.

We have already observed that as long as the Persian religion was undefiled by idolatrous practices, the Jews in all probability boasted in the presence of the Persians and their officials that their own religion was closely akin to or identical with that of Zoroaster. The Persians could not but be flattered by the compliment paid to their own religion, it being of such a high character that non-Iranians pride themselves in having similar religious conceptions. This established good will and friendship between Persians and Jews. The favours granted to the Jews by the Persian kings may have been due to that fact. Now the condition was different. In refusing to worship Anahita, the Jews showed that the Persian religion was not good enough for them. This could not fail to arouse the hatred

father belonged to the tribe of the Magians, is rather probable. Their names may have been priestly titles and not proper names.



of the gentiles. It was of course the cause of arguments, and frequently led to personal attacks. The officials who had continually to punish the Jews for their stubbornness, and to settle the quarrels between them and their enemies, considered them a constant source of annoyance, a turbulent, disloyal element among a peaceful and loyal populace.

This was a period of religious persecutions, similar to those the Jews experienced under the reign of Antiochus Epiphanes, and frequently in the Middle Ages. Yet the former persecutions were somewhat different from the latter. The Jews were not ordered 'to forsake their own laws'<sup>27</sup>, but to recognize the supremacy of Anahita, and to worship her. The latter was the more dangerous to the Jewish religion. Seeing in the worship of Anahita a mere formality, many Jews pretended compliance with the will of the king without regarding such a step as apostasy from Judaism. These Jews, though bitterly resenting the force that compelled them to pay respect to idols they abominated, practically did not suffer any inconvenience, and still remained on friendly terms with their neighbours. The only victims of those persecutions were the strictly religious Jews.

We have seen that in post-exilic times the only mark of 'Jews' (יהודים) was the rejection of idols, and under Persian rule, that mark was obliterated. The business documents of the Persian period show that a large number of Jews of that time were engaged in commerce. We may well assume that this was the only course open to them for providing means of subsistence. A nation, as a rule, is not disposed to admit large numbers of foreigners into its country to take possession of the soil and to settle as

<sup>27</sup> 1 Macc. 1, 41.

peasants, unless as bondmen. And not every man is able to be an artisan. But primitive nations readily welcome people who serve as middlemen between producer and consumer. Men of that calling do not live crowded together, but settle, whenever afforded an opportunity, in localities where competition is not too keen. Thus scattered in small numbers throughout the provinces of the Persian empire, the Jews were scarcely noticeable, as long as they peacefully attended to their own affairs. The succeeding generations of the immigrants were in all probability not different in language, dress, habits, and many even in their names, from the people among whom they dwelt. Now and then some neighbours learned incidentally that those people had a peculiar creed of their own. But a casual observer would have held them to belong to the strict Zoroastrians. Even the keen-eyed Herodotus who noticed every feature of the Oriental peoples, did not know the Jews as adherents of a special creed. With the corruption of the Persian religion, the Jews were thrown back into the former state under Babylonian rule. Those who refused to participate in the worship of Anahita, pleaded that the faith they professed prohibited the worship of idols, and thus became known as adherents of a different creed. A barrier was now being erected between Jews and Gentiles. The former could not faithfully adhere to their religion, without being recognized as 'Jews' (יהודים).

If there is any reliance on historical analogy, we may accept it as an indisputable fact that the innovation of Artaxerxes II introduced into the Persian religion was the cause of Jewish persecutions. It would be of no consequence whether there were records testifying to those events or not. We must bear in mind that the real

sufferers were the zealous, pious Jews, who formed only a very small portion of the Jewish people. The persecutions were, in all probability, occasioned at the time of the high festivals of Anahita,<sup>28</sup> when the Jews, in refusing to participate in the festivities, sharply contrasted with the rest of the people. Only those denounced by malignant neighbours suffered the penalty of the law. The Jews settled in small towns and villages where there were no sanctuaries of Anahita, could easily under some excuse stay away from the festivities without exposing themselves to any danger. The hatred caused by the refusal of the pious Jews to recognize the divinity of that goddess naturally reacted upon all the Jews, who were looked at askance by the people and the authorities. However, if they held their peace, and did not express any opinion averse to the Persian religion, they could not be legally punished. The execution of a number of Jews in the various centres of the Persian empire was not so important an event as to be recorded by historians.

But we have, as it would appear, some record of those Jewish persecutions by the Persians. Hecataeus, according to Flavius Josephus, in his *Polemics against Apion*, states that the Persians erected temples and altars in Palestine, and attempted to turn the Jews away from their religion.<sup>29</sup> This statement refers of course to the reform of the Zoroastrian religion by Artaxerxes II.<sup>30</sup> The historian Graetz, in his *History of the Jews*,<sup>31</sup> describes that event

<sup>28</sup> See chapter VII.

<sup>29</sup> Josephus, *Contra Apionem*, I.

<sup>30</sup> Willrich (*Judaica*, p. 92) does not believe this statement, and naively asks: 'Who should have attempted in the Persian period to do so?' He ought to have read Graetz's *History of the Jews* and his references to Berossus before dealing with Jewish history.

<sup>31</sup> German edition II, p. 208, and his notes, pp. 412 ff.; Engl. edition I, p. 408.

as follows: 'The relations between the Judeans and the Persians were at the same time somewhat disturbed. The latter, influenced by foreign example, began to practise idolatry. The goddess of love, who under the different names Beltis, Mylitta, or Aphrodite, was constantly brought under the notice of the Persians, exercised a powerful influence upon them. The victories they had achieved, and the riches they had acquired inclined them to sensual pleasures. They were, therefore, easily enthralled by the goddess and induced to serve and worship her. As soon as they had adopted this deity, they gave her a Persian name, and included her in their mythology. Artaxerxes II sanctioned her worship, and had images of her placed everywhere in his great kingdom, in the principal cities Babylon, Susa, and Ecbatana, as well as in Damascus and Sardes, and in all the towns of Persia and Bactria . . . Thus the spiritual link which had bound the Persians to the followers of Judaism—their common abhorrence of idolatry—was broken. . . . Having compelled his own people to bow down to this newly adopted goddess of love, Artaxerxes tried, as it appears, to force her worship upon the Judeans; the latter were cruelly treated in order to make them renounce their religion, but they chose the severest punishment, and even death rather than abjure the faith of their fathers.' This account of that event, though not exact in details in the light of our investigations, is in the main correct. Graetz did not see the real object of the introduction into the Persian religion of the cult of that goddess, nor the reason for enforcing her worship upon the Jews. It was certainly not due to a mere fancy of the king to make her worship obligatory on all inhabitants of the Persian empire. The departure from

the policy of his predecessors not to interfere with the creeds of their subjects was urged upon this king for political reasons.

However, Hecataeus was acquainted with the circumstances of that event only as far as it concerned the Jews of the province Judea. Here was the centre of the cult of Jahveh. The whole province almost exclusively inhabited by a people which detested idolatry was forced to the worship of idols.<sup>32</sup> The disturbances caused by these proceedings must have been sensational, and excited wide-spread interest. Egypt, which a few years before the accession of Artaxerxes II recovered its independence from the Persian empire, and was continually in a state of war with the latter, must have watched with keen satisfaction the unsettled conditions in the neighbourland, and we may reasonably conjecture that it incited the Jews to rise against their oppressors and promised them its assistance. But the Jews may have profited by the experiences of their past, well knowing that the friendship of Egypt was just as responsible for the downfall of the states of Israel and Judah as the armies of Assyria and Babylonia,<sup>33</sup> and preferred to suffer rather than to rise in arms and 'to trust in the staff of this broken reed, on Egypt'.<sup>34</sup> Hecataeus

<sup>32</sup> As to the Samaritans, though they were worshippers of Jahveh, they were not yet pure monotheists, and still continued 'to serve their gods and to fear Jahveh', as the author of Kings described their religion. At any rate, their religious conceptions were not different from those of the former Israelitish inhabitants (see 2 Kings 17. 34-41). The change in their religious conceptions belongs to a later period.

<sup>33</sup> Both prophets, Isaiah 20. 5, 6; 30. 3, 4) and Jeremiah (37. 7), warned the Judeans not to rely upon the promises of the Egyptians, and not to rise against the Assyrians and Babylonians, and their state would have survived if they had accepted this advice.

<sup>34</sup> 2 King 18. 21.



who flourished in the fourth century B. C. E., and lived in Egypt as the close friend of Ptolemy I, was a reliable authority on the events of that period in Judea. But he had no information concerning the same kind of persecutions in the interior provinces of the Persian empire. Here the persecutions were not directed against a people but against individuals who resisted the royal decree. If numbers of them were on certain occasions imprisoned and executed, events of this kind were not so rare as to attract special attention.

While we have no external testimony for the latter persecutions, we are fortunately in possession of a biblical record testifying to that effect. We find such a record, evidently based on a true tradition, in the Book of Daniel, in the third chapter. The narrative, embellished with miraculous and anachronistic features, states: 'The king Nebuchadnezzar made a golden image of large dimensions and set it up in the Babylonian city of Dura. Then he assembled the princes, the governors, and the captains, the judges, the treasurers, the counsellors, the sheriffs, and all the rulers of the provinces, to be present at the dedication of that image and the performance of the rites. Then he proclaimed by heralds that all people, nations, and languages should fall down and worship the golden image at the sound of the music of the solemn service; and whosoever should not comply with the command, should the same hour be cast into the midst of a burning fiery furnace. Therefore all the people did as the king commanded. But Chaldeans came and accused certain Jews to have no regard for the king's commands, refusing to serve his gods and to worship the golden image. Then these Jews were brought before the king, but even in his

presence they remained stubborn, still refusing to do his command. Then they were bound and cast into the burning fiery furnace, but the fire had no power over them.' <sup>35</sup>

Extremely divergent opinions are held concerning the historicity, contents, and tendencies of the Book of Daniel. But there can be no disputing that its author was of high intellect and well acquainted with Oriental customs. This account, however, seems so singular as to reflect upon the intellect of its author. Does it stand to reason that any polytheist should ever have refused to worship an idol, unless threatened by being cast into a fiery furnace? But divesting this account of all anachronistic and miraculous elements, it presents a plain historical tradition of the innovation of Artaxerxes II introduced into the Zoroastrian religion; it describes how this king—as ruler of Babylon styled Nebuchadnezzar—erected a golden image of Anahita in Babylonia, how he forced the Zoroastrians under the penalty of death to bow down to it, and the royal command was complied with by all except the strictly religious Jews. This tradition presents the antecedents of and the prologue to the Book of Esther. It bears at the same time testimony to the monotheistic character of the Zoroastrian religion and the high religious principles of its adherents, that only the choice between life and death compelled them to submit to the royal will. We may well assume that they deeply resented this command and secretly sympathized with its Jewish victims. How exact in some points this tradition is may be seen by the fact that this golden image is said to have been set up in *Dura* = *Der* = *Dūrīlu*, in North

<sup>35</sup> Dan. 3. 1-31.

Babylonia, in the neighbourhood of Babylon. This locality was from ancient times the centre of Ishtar with whose attributes Anahita was invested. Just as the supreme Babylonian god Anu never possessed a centre of his own.<sup>36</sup> but was always worshipped in conjunction with his daughter Ishtar, who was the representative of her father. so Ahuramazda was worshipped through his manifestation Anahita, and never possessed a temple of his own. There was indeed a burning fiery furnace. But it was not for the purpose of casting into it the recalcitrants to the worship of Anahita. This was the Holy Fire, the symbol of Ahuramazda. The Holy Fire would have been defiled by casting into it human beings. In this tradition we thus have an authentic record of that event, and of the Jewish persecutions in the East of that period.

It is of interest to find that the Talmud regards the danger impending over the Jews as punishment for their transgression in having submitted to the worship of the image described in the Book of Daniel. It is not impossible that the Talmud had some dim tradition as to the connexion of those two events. It is stated:<sup>37</sup> 'The Jews of that period deserved destruction for having bowed down to the image erected by Nebuchadnezzar; but as they merely pretended to worship it, God intended to scare them as a punishment for their cowardice.'

<sup>36</sup> The city of Erech was properly the centre of *Nana-Ishtar*, not of Anu.

<sup>37</sup> Megillah 12a. But the Rabbis, led astray by Daniel's chronology, believed that the event of Purim occurred within the seventy years of the captivity, and that Ahasuerus reigned not long after the death of Nebuchadnezzar (cf. *ibid.* 16a).

(To be continued.)



THE TARGUM TO CANTICLES ACCORDING TO  
SIX YEMEN MSS. COMPARED WITH THE  
'TEXTUS RECEPTUS' (ED. DE LAGARDE)

By RAPHAEL HAI MELAMED, New York.

PART II  
TEXT AND VARIANTS

THE following text is reproduced from A, which is the clearest and most accurate of the MSS. A few obvious errors have been corrected. These corrections are placed in brackets, and the sources from which they are selected are indicated in the notes.

CHAPTER I

1 שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לְשִׁלְמָה: שִׁירִין וְתוֹשֶׁבְתָן דְּאֶמֶר שְׁלֹמָה מְלֹכָא  
רִישׁוֹרְאֵל בְּרוּחַ קוֹדֶשׁא קִדְם רִיבּוֹן עֲלָמָא יְיִי. עֲשֶׂרְתִּי שִׁירְתָּא אֲתַאמְרוּ  
בְּעֲלָמָא [וְהִדְא] שִׁירְתָּא [מִשְׁבַּחַא] מִן כֹּלְהוֹן. שִׁירְתָּא קָמִיתָא אֶמֶר אֶדְם  
בּוֹמֵן דְּאֶשְׁתַּבֵּיךְ לֵיהּ חִיבְתִּיהּ וְאֵתָא יוֹמָא דְשַׁבְתָּא וְאֶנִּין עֲלוּיִי פִתַּח פּוֹמִיָּה  
5 וְאֶמֶר מוֹמִיר שִׁירָא לְיוֹמָא דְשַׁבְתָּא. שִׁירְתָּא תַנִּייתָא אֶמֶר מִשָּׁה עִם בְּנֵי  
יִשְׂרָאֵל בּוֹמֵן דְּבֹזַע לְהוֹן מְרִי עֲלָמָא יֵת יִמָּא דְסוֹף פִּתְחוּ כֹלְהוֹם פּוֹמִהוֹם

[קודשא B דִּישְׂרָאֵל דִּישְׂרָאֵל 2 CEFL נְכַ'יָּא + [שְׁלֹמָה 1  
[בְּעֲלָמָא 3 C עֲשֶׂרְתִּי נְעִשְׂרִי FL כָּל + רִיבּוֹן L נְבוּאָה  
L שִׁירָא דִּין AB וְהִדְיִן ש... CEF] וְהִדְא שִׁירְתָּא L הִדְיִן +  
CEF קָמִיתָא [נְקִמִיתָא AB מִשְׁבַּחַ C מִשְׁבַּחְתָּא EF מִשְׁבַּחַ  
EF יְשִׁמְיָא [עֲלָמָא 6 C וְכֵינִי [עִם בְּנֵי CEFL שִׁיר [שִׁירָא 5  
L > פּוֹמִהוֹם C מִי prm. [יִמָּא



כַּחֲדָא וְאָמְרוּ שִׁירְתָּא דִּהֲבִין כְּתִיב בָּהּ בְּכִין י § יִשְׁבַּח מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל.  
 שִׁירְתָּא תְּלִיתִיתָא שִׁירְתָּא דְּבִירָא אָמַר מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פְּתָחוּ בִּלְחֻם  
 פֻּמְחֻם כַּחֲדָא וְאָמְרוּ שִׁירְתָּא דִּהֲבִין כְּתִיב בָּהּ סָקִי בִירָא שְׂבָחוּ לָהּ. שִׁירְתָּא  
 רְבִיעִיתָא אָמַר מֹשֶׁה רַבְּהוֹן דְּנַבְיִיא כֵּד אֵתָא לְמַפְטָר מִן עֲלְמָא וְאוֹכַח בָּהּ  
 עֲמָא בֵּית יִשְׂרָאֵל דִּהֲבִין כְּתִיב אֲצִיתוּ יִשְׁמִיא וְאִמְלִיל. שִׁירְתָּא חֲמִישִׁיתָא §  
 אָמַר יְהוֹשֻׁעַ בָּר נֹון כֵּד אֲנִיָּה קָרְבָּא בְּנִכְעוֹן וְקִמְּנוּ לִיהּ שְׁמוּשָׁא וְסִיחָרָא תְּלָתִין  
 וְשִׁית שְׁעִין וּפְסָקוֹן מַלְמִימָר שִׁירְתָּא פְּתַח פּוּמִיָּה וְאָמַר שִׁירְתָּא דִּהֲבִין כְּתִיב  
 בְּכִין יִשְׁבַּח יְהוֹשֻׁעַ קָדָם יְיָ. שִׁירְתָּא שְׁתִּיתִיתָא אָמַר בָּרַק וּדְבוֹרָה כְּיוֹמָא  
 דְּמִסְרָ יְיָ. יֵת סִיסְרָא וְיֵת מִשְׁרִיתִיה בִּיד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. דִּהֲבִין כְּתִיב וְשִׁבְחַת  
 דְּבוֹרָה וְכָרַק. שִׁירְתָּא שְׁבַעִיתָא אָמְרַת הֲנֵה בּוֹמֵן דֹּאֲתִיחִיב לָהּ בָּר מִן קִינִי 10  
 דִּהֲבִין כְּתִיב וְעֲלִיאֵת הֲנֵה בְרוּחַ נְכוּמָא. שִׁירְתָּא תְּמִינִיתָא אָמַר דָּוִד מַלְכָּה  
 דִּישְׂרָאֵל עַל כָּל נְסִיא דְּעֵבֶד לִיהּ יְיָ פְּתַח פּוּמִיָּה וְאָמַר שִׁירְתָּא דִּהֲבִין כְּתִיב  
 וְשִׁבְחָה דָּוִד בְּנְכוּמָא קִינִי. שִׁירְתָּא חֲשִׁיעִיתָא אָמַר שְׁלֹמֹה מַלְכָּא דִּישְׂרָאֵל

## § D incipit.

CEF אֹי יִשְׂרָאֵל בְּכִין יִשְׁבַּח CEF L > [בה L ~] [כַּחֲדָא וְאָמְרוּ 1  
 אָמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בּוֹמֵן דֹּאֲתִיחִיב AB] שִׁירְתָּא 20 . . . וְאָמְרוּ שִׁירְתָּא 2-3  
 CDEFL > [בה 3] CDEFL (D) דְּמִתִּיחִיב (L) לָהּ בִירָא (L) בִּירָא (L) דְּמִיא  
 CDEFL בְּכִין יִשְׁבַּח (E) מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל (CEF) יֵת תְּשִׁבְחַתָּא (AB) סָקִי . . . לָהּ  
 [עֲמָא 5] L וּמִנִּיָּה + אֵתָא L נְבִיא CEF > [דְּנַבְיִיא CEF] > [רַבְּהוֹן 4  
 D אֲנִיָּה אֲנִיָּה 6] D חֲמִישִׁיתָא חֲמִישִׁיתָא > D [וְאִמְלִיל CL] יֵת prm  
 CEF שְׂבָחָה יִשְׁבַּח 8 L אִיְהוּ + פּוּמִיָּה DE שִׁירְתָּא שִׁירְתָּא CEF שְׁעִין שְׁעִין 7  
 [וְכָרַק 10] L מִשְׁרִיתִיה DEF מִשְׁרִיתִיה 6 L אָמְרוּ אָמַר  
 [דֹּאֲתִיחִיב L אָמְרָה] אָמְרַת D יִשְׁבַּח יִשְׁבַּח CEF בָּר אֲבִינוּם +  
 D תְּמִינִיתָא תְּמִינִיתָא L בְּנְכוּמָא וְאָמְרַת [בְּרוּחַ נְכוּמָא 11] L דֹּאֲתִיחִיב  
 [12] יֵת יֵת שִׁירְתָּא CEF [נְסִיא 12]

ברוך קודשא קדם ריבין עלמא יי. ושירתא עסיריתא עתידין למימר בני  
 ישר בעידן די יפקין גלוותהון מביני עממא דחבין דתיב ומפרש על יד  
 ישעיה נביא שירה הדין יהי לכון לחדוא כלילא יתקדש חנא דפסחא וחדות  
 חיבא בעמא דאזרין לאתחזאה קני תלת זמני בשתא במני זמר וקל טבלא  
 למיעל לטורא דני ולמפלח קדם תקיפא דישראל:

(2) ישקני משיקות פיהו כי טובים דודיך מין: אמר שלמה נביא  
 ברוך שמה דני ריבא לן אוריתא על ידוי דמיטה ספרא רבא דתיבא על  
 תרין לחי אבנא ושירא סדרי משנה ותלמודא בנרסא והוא מתמלל עימן  
 אפין באפין כגבר דנשיק להבריה מן סניאות חיבתא דחביב יתיר מן שבועין  
 10 אומיא:

(3) לריה שמניך טובים שמן תורק שמך על בן עלמות אהבוך: לקל  
 ניסך ויברוחך דעברת לעמך בית ישראל ועו כל עממא דשמעו ית ישמע

ושירתא L כל prm | עלמא C [mg. al. m.] קדם רבין 1 > CEF | שירתא  
 L בני גלותא | בני ישר 1-2 D עסיריתא | עסיריתא CEF | שירתא  
 על ידי | על יד L מגלותא CEF מן גלוותהון | גלוותהון מביני עממא 2  
 דחבין דתיב | שירתא | שירה CEF > | נביא 3 L על ידוי די CDEF  
 | יתקדש | כלילא BF כלילא DL כלילא AE | שירא L  
 ולמפלח 5 DEFL במני | במני BDEF בעמא | בעמא 4 DL אתקדשות  
 C (ad. m.) | לן | לן 7 L יתיר prm | תקיפא EF למפלח  
 ותלמודא BCDL אבניא | אבנא 8 D משה | דמיטה  
 | עימן | עימן L מתמלל | מתמלל D בנרסא | בנרסא C (mg. al. m.)  
 | דחביב | סניאות | סניאות | דנשיק 9 E עימן  
 L מיטבעין | מן שבועין C (inscript. al. m.) | לן+ | דחביב BCDEF  
 | שמך | תורק | שמך | שמך 11 L עממא | אומיא 10  
 | דעברת | דעברת | דעברת 12 D אהבוך | אהבוך | שמך  
 L לעמא | לעמך D דעברת C דעברת

נְבוֹרֶתְךָ וְאַתּוֹתֶיךָ טָבִיא וְשִׁמְךָ קָדִישָׁא אֲשַׁמְעַע בְּכָל עֲלָמָא דְּהוּא בְּחִיר  
מִמַּשְׁחָ רַבּוּתָא דְּהוּא מִתְרַבִּי עַל רִישֵׁי מַלְכִין וְכֹהֲנִין וְכִין רַחֲמֵימוּ צְדִיקָא  
לְמַהֲךָ בְּתַר אֹרְחָא טוֹבָךְ בְּדִיל דִּיחֲסִנּוּן עֲלָמָא הָדִין וְעֲלָמָא דְּאַתִּי:

(4) מִשְׁכְּנֵי אֲחֵרִיךָ נְרוּצָה הִבִּיאֲנִי הַמֶּלֶךְ הִדְרִיו נִנְיָלָה וְנִשְׁמַחָה בְּךָ זִמְרָה

דְּוִדִּיךָ מִיִּין מִישְׁרִים אֲהִבּוּךָ: כֹּד נִפְקוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל מִמַּעֲרִים הָיָה מִדְּבָרָא<sup>5</sup>  
שְׂכִינָת מְרִי עֲלָמָא קְדָמֵיהוֹן בְּעִמּוּדָא דְּעִנְנָא כִּימָמָא וּבְעִמּוּדָא דְּאִישְׁתָּא בְּלִילִיא  
אֲמָרוּ צְדִיקֵי הָהוּא דְּרָא קָדָם רִיבּוֹן כָּל עֲלָמָא נְגִידָנָא בְּתַרְךָ וְנִהִי רַחֲמִין  
בְּתַר אֹרְחָא טוֹבָךְ וְקָרִיב יִתֵּן לְשִׁפּוּלֵי טוֹרָא דְּסִינֵי וְהָב לָן אֹרִיתְךָ מִן גִּנּוּךְ  
דְּרִקִיעָא וְנִחְדִי וְנִבְדָּה בְּעִסְרִין וְתַרְתִּין אֲתוּן דְּמַכְתָּבָא בְּהוֹן וְנִהִי דְּכִרִין  
יִתְהוֹן וְנִרְחִים יֵת אֱלֹהֶיךָ וְנִהִי מִתְרַחֲקִין מִבְּתַר טַעוֹת עֲמִמִּיא וְכָל צְדִיקָא<sup>10</sup>  
דְּעִבְדִין דְּחִקִין קְדָמְךָ יִהוֹן דְּחִלִין מִינְךָ וְרַחֲמִין יֵת פְּקוּדֶךָ.

(5) יִחְוֹרָה אֲנִי וְנִאֲוָה בְּנוֹת יִרְוִשְׁלָם כְּאַהֲלֵי קָדֶר כִּידִיעוֹת שְׁלֹמֹה:

כֹּד עָבְדוּ עָמָא בֵּית יִשְׂרָאֵל יֵת עֲגָלָא אֲתַקְדְּרוּ אֲפִיהוֹן כִּבְנֵי כּוֹש דְּשְׁרִין  
בְּמִשְׁכְּנֵי קוֹדֶר וְכֹד תָּבוּ בְּתִיבּוּתָא וְאֲשַׁתְּבִּיק לְהוֹן סֵנָא זִיו יִקְרָא דְּאַפִּיהוֹן

CD דְּהוּא 2° דְּהוּא 2 L דְּהוּא 1° דְּהוּא L אֲרַעָא [עֲלָמָא 1

[מִיִּין 5 C מִשְׁכְּנֵי מִשְׁכְּנֵי 4 D רַחֲמֵימוּ רַחֲמֵימוּ DEF מִתְרַבִּיא [מִתְרַבִּי

] הוּת L עֲמָא דְּבֵית יִשְׂרָאֵל [בֵּית יִשְׂרָאֵל] D אֲהִבּוּךָ [אֲהִבּוּךָ] BC מִיִּין

B > [בְּלִילִיא C עֲלָמִיא [עֲלָמָא 6 DE מִן] דְּבָרָא מִדְּבָרָא D הוּה

נְגִידָנָא [נְגִידָנָא CD עֲלָמִיא [עֲלָמָא L >] קָדָם CF <] הָהוּא דְּרָא 7

EL דְּ-טוֹרָא L בְּשִׁפּוּלָא D בְּשִׁפּוּלֵי [לְשִׁפּוּלֵי D יִתֵּן 8 CDEF

[דְּרִקִיעָא 9 L גִּנּוּךְ CDEF גִּנּוּךְ [גִּנּוּךְ L יֵת. perm. C] אֹרִיתָא [אֹרִיתְךָ

C אֲתוּן [אֲתוּן EF >] EF (C del., sed inscript. al. m.) > EF וְנִבְדָּה

[וְנִרְחִים 10 D דְּמַכְתָּבָא CE דְּמַכְתָּבָא [דְּמַכְתָּבָא L אֲתִין F אֲתִין

D מִתְרַחֲקִין [מִתְרַחֲקִין C] יֵת L וְנִרְחִים F וְנִרְחִים DE וְנִרְחִים

[אֲתַקְדְּרוּ L >] עֲמָא 13 CD כְּאַהֲלֵי [כְּאַהֲלֵי C] וְנִאֲוָה 12

L יִקְרָא אֲפִיהוֹן [יִקְרָא דְּאַפִּיהוֹן 14 E אֲתַקְדְּרוּ

בְּמִלֵּאזִיא וְעַל דְּעִבְדוֹ יִרְעֶתָא לְמִשְׁכְּנָא וּשְׂרָת בִּינִיחֹן שִׁינִיתָא דִּינִי וּמִשָּׁה  
רַבְּהֹן סָלִיק לְרִיעָא וְיָהֵב יִשְׁלָמָא בִּינִיחֹן וּבִין מִלְכָּא :

6 אַל תִּראוּנִי יִשְׁאֵנִי יִשְׁהַרְחֹת שׁוֹפְתִנִי הַשְׁמִישׁ בְּנֵי אֹמִי נִהְרוּ בִי שְׁמוּנִי  
נִטְרָה אֶת הַכְּרָמִים כְּרָמִי שְׁלִי לֹא נָטַרְתִּי: אֲמַרְתָּ כְּנִשְׁתָּא רִישָׁךְ כְּלָקְבִיל  
: עֲמִמְיָא לֹא תִבּוֹן יָתִי עַל דֹּאנָא קְדִירְתָּא מִנְכּוֹן עַל דְּעִבְדִּית כְּעוּבְדִּיכּוֹן  
וּסְנִידִית לִשְׁמִישָׁא וּלְסִיחָרָא דְנַבִּי שְׁקָרָא אִינוּן נִרְמֹו לֹאסְתַּקְפָּא תְּקוּף רִוּנָא  
דִּינִי עָלִי וְאַלְיִפּוֹנָן לְמַפְלָה לְטַעוּתָא וְלַהֲלָכָא בְּנִימוּסִיחֹן וּלְמִרֵי עֲלָמָא דְהוּא  
אַלְהִי לֹא פְלָחִית וְלֹא אֱלֹחִית בְּנִמוּסִי וְלֹא נִטְרִית פְּקוּדִיהּ וְיָת אֲוִרִיתִיהּ :

7 הַנִּידָה לִי אֶת יִשְׁאָהֶבָה נִפְשִׁי אֵיכָה תִרְעָה אֵיכָה תִרְבִּין בְּצִהָרִים  
10 יִשְׁלָמָה אֱלֹהִי כְעֻתָּה עַל עֲדְרֵי הַבְּרִיךְ: כֹּד מִטָּא זִמְנָא דְמִשָּׁה נְבִיאָא לְמַפְטָר  
מִן עֲלָמָא אֲמַר קִינִי נְלִי קְרָמִי דְעָמָא הָדִין עֲתִידִין לְמַחֵב וְלַהֲלָכָא בְּנִלּוּתָא  
כְּעֵן הוּא לִי אֵיכְדִין יִתְפַּלְסֹון וְאֵיכְדִין יִשְׁרוּן בִּינִי עֲמִמְיָא דְקִשְׁן נְזִירְתָּהֹן

F סָלִיק E סָלִיק, סָלִיק 2 CF יִרְעֶתָא [יִרְעֶתָא L על [ועל 1  
יִשְׁשׁוּפְתִנִי [שׁוֹפְתִנִי 3 DL (inscript.) C מִלְכָּהֹן [מִלְכָּא L שְׁלֵם [שְׁלָמָא  
[אֲמַרְתָּ 4 EF הַשְׁמִישׁ EF הַשְׁמִישׁ A super. B super. D super.  
[וּסְנִידִית 6 CDE קְדִירְתָּא [קְדִירְתָּא CDE תִּבּוֹן [תִּבּוֹן 5 L אֲמִירְתָּ  
[וּלְסִיחָרָא Ct (habet C mg.) > C... לֹאסְתַּקְפָּא C וּסְנִידִית  
D וְאַלְיִפּוֹנָן C וְאַלְיִפּוֹנָן F עֲלָא' [עָלִי 7 L DC mg. וּסִיחָרָא  
L מְעוּתָכֹון DEF לְטַעוּתָהֹן [לְטַעוּתָא L וְאַלְפּוֹנִי F וְאַלְפּוֹנִי E וְאַלְפּוֹנִי  
D בְּנִימוּסִי [בְּנִימוּסִי L אֱלֹהִי [אֱלֹהִי 8 L בְּנִימוּסִיכֹון [בְּנִימוּסִיחֹן  
אֶת 9 L יִת פְּקוּדֵי BC פְּקוּדֵי [פְּקוּדִיהּ L בְּנִימוּסִי CEF בְּנִימוּסִי  
> EF C (al. m.) כְּעֻתָּה EF כְּעֻתָּה C שְׁלֵ' [שְׁלָמָה 10  
[לְמַחֵב EF עֲמָא דְעָמָא EF קְרָמִךְ [קְרָמִי 11 BCDEFL זִמְנָא [זִמְנָא  
EFL קְרָמִי [לִי D הוּא [הוּא 12 L וּלְמַחֲלָבָא [וּלְהִלָּבָא L לְמַחֲבָ  
[נְזִירְתָּהֹן F דְּקִשְׁן D דְּקִשְׁן [דְּקִשְׁן L וּשְׁרוּן [וּשְׁרוּן  
DF נְזִירְתָּהֹן

בַּחֲמַתָּא וּבִשְׂרָבֵי שְׁמִישָׁא דְּטִיָּהֲרָא בְּתַקּוּפַת תְּמוּזָא וְלִמָּא דִּין יְהוֹן מְטַלְטְלִין  
בִּינֵי עֲדָרֵי בְּנוֹי דְּעֵשֶׂנו וְיִשְׁמַעְעָל דִּי מִשְׁתַּתְּפִין טַעוּתָהוֹן לְהַבְרָא:

(8) אִם לֹא תִדְעִי לָךְ הִיפָּה בְּנָשִׁים צֹאֵי לָךְ בַּעֲקֵבִי הֲצֵאָן וְרַעִי אֶת  
גְּדִיזְתִּיךְ עַל מִשְׁכְּנוֹת הָרְעוּסִים: אֲמָא קוֹדֶשָׁא בְּרִיךְ הוּא לְמִשְׁה נְבִיאָא אִי  
בְּעִיא לָךְ לִמְחִי בְּגָלוֹת כְּנִשָּׁא דִּישְׂרָאֵל מְתִילָא לְרִיבָא שְׁפִירָתָא וְנַפְשִׁי;  
יְהִי רָחִים לָהּ כִּד תְּהִי מְהֻלָּכָא בְּאוּרִחְהוֹן דְּצִדִּיקָא וְתִהִי מְסֻדְרָא צְלוּתָא  
עַל פֻּס כְּרוּלָהָא וּמְדַבְרֵי דֶרְהָא וְתִהִי מְאֻלָּפָא לְבִנְהָא דְּמִתִּילִין לְגַדִּי דְּעוּזָן  
לְמַחֲךְ לְבִי כְּנִישָׁתָא וּלְבִי מְדַרְשָׁא וּבִהְיָא זְכוּתָא יְהוֹן מִתְּפָרְסִין בְּגָלוֹתָא  
עַד זְמַן דְּאִשְׁלַח לָהוֹן מַלְכָּה מְשִׁיחָא וְיְהִי מְדַבֵּר יִתְהוֹן בְּנָה עַל מִשְׁכְּנֵיהוֹן  
הוּא בֵּית מְקֻדָּשָׁא דְּבְנוֹ לָהוֹן דֹּדֵר וְשִׁלְמָה רַעוּתָא דִּישְׂרָאֵל:

10

ובְּשִׂרָבֵי EF ובְּשִׂרָבֵי BC בחֲמַתָּא L בחֲמַתָּא נבְּחֲמַתָּא 1  
L ולמָה דִּין [ולמָה דִּין EF דְּטִיָּהֲרָא [דְּטִיָּהֲרָא C (mg.) ובְּשִׂרָבֵי C (eras.)  
דְּעֵשֶׂנו 2 F מְטַלְטְלִין C מְטַלְטְלִין [מְטַלְטְלִין C (videtur) ולמְהֵרִין  
צֹאֵי 3 L דִּי מִשְׁתַּתְּפִין D מִשְׁתַּתְּפִין C דְּמִשְׁתַּתְּפִין [דִּי מִשְׁתַּתְּפִין F עֵשֶׂנו  
הוּא D אֲמָא CEFL אֲמָר [אֲמָא EF גְּדִיזְתִּיךְ 4 CD צֹאֵי  
בְּעִיא [בְּעִיא 5 DEL אִיבְּעִיא [אִי בְּעִיא 4-5 > D (habet D mg.)  
L > L דִּישְׂרָאֵל L לְמִמְחִי גָלוֹת [לְמִמְחִי גָלוֹת L' (mg.) לָהוֹן [לָךְ BCF  
D שְׁפִירָתָא [שְׁפִירָתָא F בְּרִיבָא CE לְרִיבָא [לְרִיבָא L דְּמִתִּילָא [מִתִּילָא  
EF רָחִים D רָחִים [רָחִים L תְּהִיא 6 L וְנַפְשִׁי EF תְּשִׁי [וְנַפְשִׁי  
ת) BC 2° בְּאוּרִחְהוֹן DL בְּאוּרִחְהוֹן [בְּאוּרִחְהוֹן AC בְּאוּרִחְהוֹן CDL תְּהִיא [תְּהִיא  
[כְּרוּלָהָא 7 C מְסֻדְרָא [מְסֻדְרָא L וְתִהִי EF בְּאוּרִחְהוֹן [BCEFL  
[לְגַדִּי D דְּמִתִּילִין [דְּמִתִּילִין D וּמְדַבְרֵי [ומְדַבְרֵי EFL כְּרוּלָהָא  
F מְדַרְשָׁא [מְדַרְשָׁא D כְּנִישָׁתָא 8 L עֵזִין [עֵזִין DE לְגַדִּי  
D זְכוּתָא BCEFL זְכוּתָא [זְכוּתָא L וּבִהְיָא C וּבִהְיָא EF וּבִהְיָא [ובִהְיָא  
D מִשְׁכְּנֵיהוֹן [מִשְׁכְּנֵיהוֹן CD וְיְהִי > L [וְיְהִי L יְהוֹן [יְהוֹן  
L רַעִיתָא DF רַעוּתָא [רַעוּתָא D > וְשִׁלְמָה L רִיבָא CE דְּבְנוֹ [דְּבְנוֹ 10



9 לְסוֹסְתִי בִּרְכָבִי פִּרְעָה דְּמִיתִיךְ רַעִיתִי: כֹּד נִפְקוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם  
 רָדְפוּ פִּרְעָה וּמִשְׁרִייתֶיהָ בְּתִרְיָהּ בְּרִיתִיכִין וּבְפִרְשֵׁין וְהָיָה אֹרְחָא סְנִינְא לְהוֹן  
 מִן אַרְבַּע סְטִרְיָהּ מִן יָמוֹנָא וּסְמָלָא הוּוּ מְדַבְרִיא דְּמַלְיִין חִוּיִין קָלָן וּמִבְתְּרִיָּהּ  
 פִּרְעָה רְשִׁיעָא וּמִשְׁרִיתֶיהָ וּמִן קִדְמִיָּהּ הָיָה יָמָא דְסוּף. מָא עֲבָד קוֹדֶשָׁא  
 5 בְּרִיךְ הוּא אֲתַנְלִי בְּכָה גְבוּרָתֶיהָ עַל יָמָא וְנָנִיב יֵת מִיָּא וְיֵת טִינָא לֹא נָנִיב  
 אֲמָרוּ רְשִׁיעִיא וְעֲרַבְאִין נֹכְרָאִין דְּבִנְיָהּ יֵת מִיָּא יִכִּיל לְנָנְבָא וְיֵת טִינָא לֹא  
 יִכִּיל לְנָנְבָא בְּהָיָא שְׁעָתָא תְּקִיף רֹגְזָא דִּי עֲלִיָּהּ וּבַעַל לְשַׁנְקוֹתָהּ בְּמִי  
 דִּימָא הָא כְּמָא דְאִשְׁתַּנְקוּ פִּרְעָה וּסוֹסוֹתֶיהָ רְתִיכִי וּפִרְשֵׁי אֱלֹלָא מִשְׁה  
 נְבִיאָא דְפִרְסִי יִדְוִי בַּעֲלֹ קִיָּי וְאַתִּיב רֹגְזָא דִּי מְנָהּ וּפְתַח אִיהוּ וְעִדְקִי  
 10 דְרָא יֵת פּוֹמִיָּהּ וְאֲמָרוּ שִׁירְתָּא וְעָבְרוּ בְּנֹי יָמָא בִּיבִשְׁתָּא בְּנִין זְכוּתָא דְאַבְרָהָם  
 יִצְחָק וְיַעֲקֹב רְחִימָא דִּי:

DEF ומִשְׁרִיתֶיהָ | ומִשְׁרִיתֶיהָ 2 FL > [בית C ברבבֹו | ברבבֹו 1  
 | להון L אורה | אורחא E (mg.) F בסוֹפִין | ברתִיכִין L ומִשְׁרִיתֶיהָ  
 CEF מְדַבְרִיא | מדברִיא C הָיָה | הוּוּ L מארבע | מן ארבע 3 D עליהון  
 L הוה prm. | פִּרְעָה 4 L ומן | בתִּרְיָהּ EFL חִוּיִין | חִוּיִין  
 DEF ומִשְׁרִיתֶיהָ | ומִשְׁרִיתֶיהָ F רְשִׁיעָא | רְשִׁיעָא C (mg.) רדף prm.  
 | עֲבָד L מה | מה F יָמָא | יָמָא F הוּא D הָיָה | הוה L ומִשְׁרִיתֶיהָ  
 נניב 5-6 CDEF L יָמָא | יָמָא Ct (habet C mg.) > [ית 5 D עֲבָד  
 | דְּבִנְיָהּ B נֹכְרָאִין | נֹכְרָאִין L וְעֲרַבְאִין 6 C > [ . . . לֹא  
 EF יִכִּיל D יִכִּיל | יִכִּיל L מִי דִימָא D יָמָא | יָמָא L די בבִּנְיָהּ  
 תְּקִיף | תְּקִיף DEF בִּי הִיא C בִּי הִי | בְּהָיָא EF יִכִּיל D יִכִּיל 7  
 הָא 8 D בְּמִי CEF בְּמִי | בְּמִי L רֹגְזָא | רֹגְזָא L תְּקִיף CDEF  
 | פִּרְעָה E דְאִשְׁתַּנְקוּ C דְאִשְׁתַּנְקוּ L היבמה B הָא כְּמָא | כְּמָא  
 והִילָוּתֶיהָ רְתִיכִי וּפִרְשֵׁי | וּסוֹסוֹתֶיהָ רְתִיכִי וּפִרְשֵׁי C ומִשְׁרִיתֶיהָ +  
 C וּפִרְשֵׁי | וּפִרְשֵׁי EF רְתִיכִי D רְתִיכִי C רְתִיכִי | רְתִיכִי L וּסוֹסוֹתֶיהָ  
 | שִׁירְתָּא 10 EF הוּא D אִיהוּ C אִיהוּ | אִיהוּ 6 EF וּפִרְשֵׁי D וּפִרְשֵׁי  
 D יִצְחָק | יִצְחָק EF בכֹּה C בְּנֹי ED בְּנִין | בְּנִין L דְסוּף | יָמָא EF שִׁירְתָּא

(10) נָאוּ לַחַיִּיךָ בְּתוֹרִים צְוֹאֵרֶךְ בְּהַרְוִים: כִּד נִפְקוּ לְמִדְבָּרָא אָמַר יְיָ  
לְמִשָּׁה יָאִי עָמָא הָדִין לְאַתְהֵבָא לָהּ פִּתְנָמִי אֲוִרְתָּא וְיָהּוֹן כּוֹמְמִין בְּלִסְתָּיָהּ  
דְּלֹא יַעֲדוֹן מִן אֲוִרְתָּא טַבָּא הִי כִמָּא דְלֹא עָדִי סוֹסִיא דּוֹמָמָא בְּלִסְתָּיָה  
זְבִמָּה יָאִי קְדָלְהוֹן לְסוֹבְרָא נִיר פִּיקוּדִי וְיָהּ עֲלִיָּהּוֹן כְּנִירָא עַל תּוֹרָא דְהוּא  
הָרִישׁ בְּחֻקָּלָא וּמִפְרָנִים יָתִיה וְיָת מָרִיה: 5

(11) תּוֹרִי זָהָב נְעֻשָׁה לָךְ עִם נְקוּדֹת הַכֶּסֶף: בְּכִין אֲתֵאמֹר לְמִשָּׁה סָךְ  
לְרִקְעָא וְאַתָּן לָךְ תְּרִין לוֹחֵי אַבְנִין הַעֲצִיבִין מִסְפִּיר [כּוֹרֵסִי] יִקְרִי בְּהִיקָן כְּדָבָב  
טַב מְסֻדָּרִין בְּשִׁטִּין [כְּתִיבִין] בְּאַצְבָּעֵי גְלִיף בְּהוֹן עֲסֻרְתִּי דְּבִירָא זְקִיקִין יָתִיר  
מִן כֶּסֶף דְּמוֹקֵק שְׂבַע זְמָנִין שְׂבַעָה דְּסָכּוֹם עֲנִיָּהּוֹן דְּמַתְפְּרִישִׁין בְּהוֹן אֲרַבְעִין  
וְחֻשֶׁע אֲפִין וְאַתְנִינִין עַל יֶדֶךְ לְעָמָא בֵּית יִשְׂרָאֵל: 10

(12) עֵד שְׁהַמְלִיךְ בְּמִסְכּוֹ נִרְדִּי נָתַן רִיָּהּ: וְעֵד דְּהוּא מִשָּׁה רַבְּהוֹן בְּרִקְעָא

C (AB בַּחְרוּזִים [בַּחְרוּזִים inscript., 1 נָאוּ] CD נָאוּ 1  
LC mg. כִּמָּה 2 prim. m.) EF [בֵּית יִשְׂרָאֵל +] נִפְקוּ prim. m.)  
C כּוֹמְמִין BD כּוֹמְמִין [כּוֹמְמִין] L לְאַתְהֵבָא C לְהַתִּיבָא [לְאַתְהֵבָא  
C מִן פִּתְנָמִי אֲוִרְתָּא כְּאֵטְבָא [מִן אֲוִרְתָּא טַבָּא 3 CD בְּלִסְתָּיָהּ [בְּלִסְתָּיָהּ  
C בְּלִסְתָּיָהּ D דּוֹמָמָא C דּוֹמָמָא [דּוֹמָמָא D סוֹסִיא [סוֹסִיא  
עַל F עֲלִיָּהּוֹן CDEL עֲלִיָּהּוֹן [עֲלִיָּהּוֹן CD וְיָהּוֹן [וְיָהּוֹן D יָאִי 4  
F יָתִיה C וּמִפְרָנִים CEF הָרִישׁ [הָרִישׁ 5 L קְדָל +  
יִקְרִי A כּוֹרֵסִי BCDEF כּוֹרֵסִי F אַבְנִיא [אֲבָנִין F לְרִקְעָא [לְרִקְעָא 7  
בְּאַצְבָּעֵי ABFL כְּתִיבִין [כְּתִיבִין D מְסֻדָּרִין [מְסֻדָּרִין 8 D יִקְרִי  
E דְּבִירָא D דְּבִירָא C דְּבִירָא [דְּבִירָא C עֲסֻרְתִּי [עֲסֻרְתִּי C בְּאַצְבָּעֵי  
שְׂבַעָה D דְּמוֹקֵק [דְּמוֹקֵק L C (mg.) כֶּסֶף [כֶּסֶף 9 L דְּבִירָא F דְּבִירָא  
[דְּמַתְפְּרִישִׁין CEFL עֲנִיָּהּוֹן D עֲנִיָּהּוֹן B עֲנִיָּהּוֹן [עֲנִיָּהּוֹן C שְׂבַעָה  
BD וְאַתְנִינִין [וְאַתְנִינִין 10 F מַתְפְּרִישִׁין D דְּמַתְפְּרִישִׁין C דְּמַתְפְּרִישִׁין  
[דְּהוּא L וְעֵד [וְעֵד CDEF נִרְדִּי [נִרְדִּי 11 EF וְאַתְנִינִין  
E דְּהוּא

לכַּבֵּלֹא יֵת תְּרִין לוחֵי אַבְנִיָא וְאַרְיִיָּהָ וְתַפְקִידְתָּא קָמוּ רִשְׁעֵי דְחֹוֹא דְרָא  
וְעֶרְבֻבִין דְּבִינִיהֶון וְעֶבְדֵּוּ עֵיגֵל דְּרַחֵב וְאַסְרִיָּאוּ עֹבְדֵיהֶון וּנְפֹק לָהֶון שׁוּם בִּישׁ  
בְּעֶלְמָא דְמוֹ קְדַמֵּת דְנָא הֹוֹה רִיחֶהֶון נְדִיף בְּכָל עֶלְמָא וּבְתֵר כִּין כָּרִיאוּ  
כְּנֻרְדָּא דְרִיחֶיהָ בִישׁ לַחְדָּא וְנַחַת מִכְתֵּשׁ סָגִירוּ עַל כִּסְרֵיהֶון:

5 13 צְרוּר הַמֹּר דֹּוּי לִי בִין שְׂדֵי יֶלֶין: אָמַר יְיָ לְמִשְׁה אִיוִּיל הֹוֹת  
אֲרוּם חֲבִילוֹ עֵמָא פֶּסֶק מְנִי וְאַשְׁיִצִּינוּן בְּכִין חָב מִשְׁה וּבְעָא רַחֲמִין קִיָּי וְדִכִּיר  
יְיָ לָהֶון עֲקִידוֹת יַעֲזֶק דְּכַפְתִּיהָ. אַבּוּהִי בְטוֹר מוֹרִיָּה עַל מְדַבְּחָא וְחָב יְיָ  
מְרוּזָה וְאַשְׁרֵי שְׁבִינְתִּיהָ בִּינִיָּהֶון כְּמִלְקָדְמִין:

14 אֲשַׁבֵּל חֲפֶר דֹּוּי לִי כְּרַמֵּי עֵין נְדִי: הָא בְּכִין נַחַת מִשְׁה  
10 מִן טִירָא וְתִרִין לוחֵי אַבְנִין בִּידֵיוֹ וּבִנּוּן חֹוֹבֵי יִשְׂרָאֵל אֲתִקְרוּ יִדֵּיוֹ וְנָפְלוּ  
וְאַיְתְּהֶון בְּכִין אֹל מִשְׁה וְיֶסֶף יֵת עֵגְלָא וּבְדֵר יֵת עֶפְרָיָה לְנַחֲלָא וְאַשְׁקִי יֵת  
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְקַטֵּל כָּל מִן דְּאַתְחַיִּיב קְטוֹל וְסֻלִּיק וְזִמְנָא תְּנִינָא לְרַקִּיעָה וְצֻלִי

וְעֶרְבֻבִין 2 CF~(הֹוֹה דְרָא CEFL וְיֵת תַּפְקִידְתָּא וְתַפְקִידְתָּא 1  
L וְעֶרְבֻבִין CE וְעֶרְבֻבִין L~(דְּבִינִיהֶון . . . וְעֶבְדֵּוּ עֵיגֵל דְּרַחֵב  
C שׁוּם יֶשׁוּם DE וְאַסְרִיָּו CF וְסֻרִיָּו L~(יִשְׂרָאֵל L די בִּינִיָּהֶון L דְּבִינִיָּהֶון  
L נַפֵּק+וְהוּה F קְדַמֵּת L דְּמַקְדַּמֵּת L דְּמִן קְדַמֵּת 3 D שׁוּם  
CF סְרִיָּו וְסֻרִיָּאוּ L בְּעֶלְמָא L בְּכָל עֶלְמָא D נְדִיף L רִיחֶהֶון L רִיחֶהֶון  
L אֲמַר יְיָ 5 CEFL בְּסֻרְהֶון L בְּסֻרְהֶון CF כְּנֻרְדָּא 4  
L וְאַשְׁיִצִּינוּן L עֵמֶךְ D אֲרִי+אֲרוּם 6 L בי הִיא זִמְנָא prm.  
L דְּבִיר C וְדִכִּיר DL מִן C; > prm. D וְאַשְׁיִצִּינוּן  
D פֶּלְחָנָא מוֹרִיָּה CDEFL עֲקִידַת [עֲקִידוֹת > C< (C mg. habet)  
E רָא בְכִין וְהָא בְכִין 6 F וְאַשְׁרֵי וְאַשְׁרֵי 8 C קְרַבְנָא מְדַבְּחָא  
D בְּנֵי prm. L יִשְׂרָאֵל C אַבְנִיָּא L > [מִן טוֹרָא 10 D הָא כְּמָא  
(C mg. del. Ct; 11 C דְּמִשְׁה+יִדֵּיוֹ CDEF אֲתִי[ן]קְרוּ [אֲתִקְרוּ  
prm. L וְקַטֵּל וְקַטֵּל 12 C (mg.) לְנַחֲלָא del.; L נַחֲלָא habet)  
C (mg.) קְטוֹל F דְּאַתְחַיִּיב דְּאַתְחַיִּיב E כָּא מִן C; > CDEF יֵת  
D יִצְלִי וְצֻלִי L תְּנִינָא וְתִנִּינָא D וְסֻלִּיק וְסֻלִּיק

קִיּוֹי וְכָפַר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־כָּפָר לְמַעַבְדֹּת מִשְׁכָּנָא וְאַרְוֹנָא בְּהָא זְמַנָּא  
 אֲחוּי מִשָּׁה זְעָבָד מִשְׁכָּנָא וְיָת כָּל מְנוּהֵי וְיָת אֲרֹנָא וְשׁוּי בְּאַרְוֹנָא תְּרִין לֹחִין  
 אֲחוּרִין וּמִנֵּי יָת בְּנֵי אֶהְרֹן כֹּהֲנֵיָא לְמַקְרֵב קֹורְבָנֵיָא עַל מִדְבַּחָא וּלְנִסְכָּא יָת  
 חֲמִרָא עַל קֹורְבָנֵיָא וּמִנֵּיָא הָוָה לֵהוֹן חֲמִרָא לְנִסְכָּא הָלֵא אִינוֹן בְּמִדְבַּרָא לֵא  
 אַחֲרֵי כִשֵּׁר לְבִית זָרַע וְאַף לֹא תִינִין וְנוֹפְנִין וְרִמּוֹנִין אֵלֵא הָוּ אֲזִלִּין לְכַרְמֵי 5  
 עֵין גְּדִי וְנִסְבִּין מִתְמֵן אֶת־כָּלִין דְּעִנְבִין וְעֶצְרִין מִנְהוֹן חֲמִר וּמְנִסְכִּין יְתִיה עַל  
 מִדְבַּחָא רְבָעוֹת הֵינָא לְאִמְרָא הָד:

(15) הֵנֶךְ יִפָּה רְעִיתִי הֵנֶךְ יִפָּה עֵינֶיךָ יוֹנִים: כֹּד עֲבָדִין בֵּית יִשְׂרָאֵל רְעוּתָא  
 דְּמַלְכָּהוֹן הוּא בְּמִימְרֵיהּ מִשְׁבָּה יְתִהוֹן בְּפִמְלִיא דְּמַלְאכִיא קְדִישִׁין וְאַמֵּר כְּמָא  
 יֵאָא בְּרִיתִי חֲבִיבִיתִי כְּנִשְׁתָּא דִישֵׁר בּוֹמָן דִּאֲנֵת עֲבָדָא רְעוּתִי וְעֵסְקָא בְּפִתְרֵי 10  
 אֲוִרִיתִי וְכִמָּה תִקְנִין [עוֹבְדִיד] וְעֵינֶיךָ כְּזֹחֲלִין בְּנֵי יוֹנָה דְּמִתְכַּנְשִׁין לְאֶתְקַרְבָּא  
 עַל מִדְבַּחָא:

[בְּהָא L אֶתְפָּקִיד [אֶתְפָּקִיד C (mg.) וְכָפַר C del. [וְכָפַר 1  
 L מְנוּי [מְנוּהֵי 2 EF יִשְׁעָתָא [זְמַנָּא F בֵּי הִיא D בְּהֵיָא C בֵּי הִיא  
 [אֲחוּרִין 3 BCDEF לֹחִיָא [לֹחִין L יָת prm. [תְּרִין C בֵּיה [בְּאַרְוֹנָא  
 D לְמַקְרִיב CEF לְמַקְרֵב [לְמַקְרֵב C כֹּהֲנֵיָא F אֶהְרֹנִין D אֶהְרֹנִין  
 L וּמִנֵּיָא DEFL קֹורְבָנָא [קֹורְבָנֵיָא 4 DEFL קֹורְבָנָא [קֹורְבָנֵיָא  
 C וְאִינוֹן [אִינוֹן C (mg.) הָלֵא C > EF > [לְנִסְכָּא C [וּמִנֵּיָא  
 [חֲדָר 7 CL חֲמִרָא [חֲמִר C מִתְמֵן [מִתְמֵן 6 L רָרַע D זָרַע [זָרַע 5  
 [עֲבָדִין C (al. m.) הֵנֶךְ [הֵנֶךְ C (al. m.) הֵנֶךְ 8 L חֲרָא  
 [בְּפִמְלִיא EF > [בְּמִימְרֵיהּ CD הוּא [הוּא 6 L בְּנֵי [בֵּית L עֲבָדוּ  
 [קְדִישִׁין L בְּמַלְאכִיא D דְּמַלְאכִיא [דְּמַלְאכִיא D בְּפִי מְלִיא C  
 D יֵאָא CEF יֵאָי [יֵאָא 10 CDEF וְאַמֵּר [וְאַמֵּר D קְדִישָׁא C [קְדִישָׁא  
 [וְעֵסְקָא E דִּאֲנֵת D דִּאֲנֵתִי C דִּאֲנֵת [דִּאֲנֵת L עוֹבִיד [בְּרִית L יִאֲוִין  
 [וְעֵינֶיךָ AB EF עוֹבְדִיד D עוֹבְדִיד 11 C וְעֵסְקָא DEF וְעֵסְקָא  
 [דְּמִתְכַּנְשִׁין DEFL דְּמִתְכַּנְשִׁין L וְעֵינֶיךָ CD וְעֵינֶיךָ

16 הִנֵּךְ יָפָה דְּדוּי אָף נָעִים אָף עֲרִשְׁנִי רָעֲנָנָה: אֲתִיבֶת כְּנִשְׁתָּא  
 דִּישְׁרִ קָדָם רִיבֹן עֲלָמָא וְכִין אֲמַרְת כֻּמָּה יֹאֵא שְׂכִינָת קוּדְשֶׁךְ בְּעִידָן דָּאֵת  
 שְׂרִי בִינָנָא וּמִקְבִּיל צְלוּתָא וּבְעִידָן דָּאֵת מִשְׁרִי בְּפִרְאָנָא חִיבְתָּא וּבִנְנָא סְנִיין  
 עֲלוּי אֲרַעָא וְאַנְחָנָא פִּיטָן וְסִנִּין כְּאִילָן דְּנַצִּיב עַל עֵינָא דְּמִיָּא דִּי עוֹפִיָּה שְׁפִיר  
 5 וְאַנְבִּיָּה סְנִי:

17 קוֹרוֹת בְּתִינוּ אֲרִיִּים רְהִיטְנוּ בְּרוּתִים: אֲמָא שְׁלָמָה נְבִיּוּא כֻמָּה  
 יֹאֵי בֵית מִקְדָּשָׁא דְּיִי דֹאֲתַבְנִי עַל יְדוּי מִן קִיסִי גּוֹלְמִישׁ אֲבָל יִתִּיר יִהְיֵא יֹאֵא  
 בֵּית מִקְדָּשָׁא רְעֵתִיד לֹאֲתַבְנָאָה בְּיוֹמֵי מַלְכָּא מְשִׁיחָא דְּכְשָׁרוּהִי יִהְיִין מִן  
 בְּרָאֲתִי וְסִרְבִּינִי:

CL יֹאֵי יֹאֵא 2 EF יָפָה B יָפָה C (al. m.) הִנֵּךְ [הִנֵּךְ 1  
 |בְּפִרְאָנָא C (mg.) ברעוא L ברעוא prm |צְלוּתָא B מִשְׁרִי [שְׂרִי 3  
 ' סְנִיין [סְנִיין C וּבִנְנָא L בְּפִרְאָנָא D (al. m.) בְּפִרְאָנָא  
 |פִּיטָן > F |וְאַנְחָנָא > F |אֲרַעָא B > F עֲלוּי [עֲלוּי 4 D סְנִיין  
 |דְּמִיָּא L וּסְנִין CD > F וְסִנִּין [פִּיטָן E > F פִּיטָן C פִּיטָן  
 |סְנִי 5 F עוֹנִפִּיָּה DL עוֹפִיָּה [עוֹפִיָּה C (inscript. al. m.) דְּמִיָּא Ct >  
 הִנֵּךְ יָפָה דְּדוּי (A mg. al. m.) אָף נָעִים) עֲרִשְׁנִי prm |קוֹרוֹת 6 D [סְנִיָּא  
 E (mg.) F (mg.) E רְהִיטְנוּ EFt רְהִיטְנוּ C רְהִיטְנִי]נוּ AB רָעֲנָנָה  
 F כּוּסִי [קִיסִי C דֹּאֲתַבְנִי > C |דְּיִי 7 D אֲמָא C אֲמָר [אֲמָא  
 L יֹאֵי D יֹאֵה > EF |יֹאֵא L יְהִי יְהִי C גּוֹלְמִישׁ C גּוֹלְמִישׁ BD גּוֹלְמִישׁ  
 8 אֲרִיין+|בֶּן C יְהוּיָן [יְהוּיָן E דְּכְשָׁרוּהִי F דְּכְשָׁרוּהִי DL דְּכְשָׁרוּהִי ; (ד  
 C al. m.) בְּרָאֲתִי Ct בְּרָאֲתִי 9 L דְּגִינְתָּא דַּעֲדָן וּשְׁרִתְהוּי יְהוּיין מִן  
 EFL וְשְׁרִבִּינִי וְשְׁרִבִּינִי



## CHAPTER II

1 אָני הַבְּצִלַּת הַשְּׂרֹן יִשְׁטַנֵּת הָעִמְקִים: אִמְרַת כְּנִשְׁתָּא דִישְׂרָאֵל |  
 בְּעִידָן דְּמָרִי עֲלָמָא מִשְׁרִי שְׁכִינְתָּיה בִּינָא אֲנָא מִתִּילָא לְנִרְנִים רְמִיב  
 מִן גִּינְתָּא דְעָדָן וְעוֹבְדֵי יֵאָיִן כּוֹרְדָּא דְכַמְיִשׁוֹר גִּינְתָּא דְעָדָן:  
 2 כְּשִׁשְׁטָנָה בֵּין הָחוּחִים כֵּן רְעִיתִי בֵּין הַבְּנוֹת: וְאִי הוּא מִסְלִיק שְׁכִינְתָּ  
 קוּדְשִׁיה מִנָּא אֲנָא מִתִּילָא לְוֹרְדָּא דְמַבְלָבְלָא בִּינִי סְלוּיָא דְנַעֲיָצָן עוֹפָאָהּ  
 וְבוֹעֵץ הִי כְּדִין אֲנָא נַעֲיָצָא וְבוֹעֵצָא מְנַזִּירָן בִּישָׁן בְּלֹחֶתָא פִּלְכִי עֲמָמִיא:  
 3 כְּחִפּוּחַ בְּעֵצֵי הָעֵר כֵּן דּוּדֵי בֵּין הַבְּנִים בְּעָלוּ חֲמִדְתִּי וְיִשְׁכַּנְתִּי וְפָרְוִי  
 מִחוּק לַחֲבִי: הִי כִמָּה דֵּאִי מִטְרוֹנָא וּמִשְׁבַּח בִּינִי אִילָנִי סָרְק וְכוּלִי עֲלָמָא  
 מוֹדְעִין יִתִּיה בֵּין רִיבּוֹן עֲלָמָא יֵאָי וּמִשְׁבַּח בִּינִי מְלֹאכִיא בְּעִידָן דֹּאֲתַנְלִי עַל  
 || D explicit usque ad 7. 9.

CLAr.\* לְנִרְנִים [לְנִרְנִים] L מִשְׁרִי מִרִי עֲלָמָא [דְּמָרִי עֲלָמָא מִשְׁרִי 2  
 [גִּינְתָּא L דְּכַמְיִשׁוֹר [דְּכַמְיִשׁוֹר L מִגִּינְתָּא Ar. דְּמִן גִּינְתָּא [מִן גִּינְתָּא 3  
 וְעִידָן [וְאִי הוּא E פִּשׁ' F פִּשׁ' כְּשִׁשְׁטָנָה 4 L גִּינְתָּא Ar.\* גִּינְתָּא  
 CEF הָוָה [הוּא L דִּי אֲנָא סְטִיא מִן אֹרְחָא דְחִקְנָא קְדָמוּ וְאִהוּ  
 Ct del. דְּמַהֲלָבָן [דְּמַבְלָבְלָא CL מִנִּי [מִנָּא F קוּדְשָׁא [קוּדְשִׁיה 5  
 CEF סְלוּיָא [סְלוּיָא F דְּמַבְלָבְלָא E דְּמַבְלָבְלָא L (mg.) C דְּמַלְבָּלָא  
 הִיא [הִי כְּדִין 6 L עִפְיָהּ C עִפְיָהּ [עוֹפָאָהּ EF דְּנַעֲיָצָן [דְּנַעֲיָצָן  
 [פִּלְכִי EF בִּישָׁן [בִּישָׁן F וְבוֹעֵץ [וְבוֹעֵצָא L הַכְּדִין EF הִיכְדִין C כְּדִין  
 Ct פְּרִיו [וּפְרִיו 7 EF וּפִלְכִי L (al. m. inscript.) C בִּינִי פִ' Ct בֵּין פִּלְכִי  
 אֲתִרוֹנָא (al. m. inscript.) C מִטְרוֹנָא [מִטְרוֹנָא 8 (al. m. inscript.) C  
 CEF וּמִשְׁבַּח [וּמִשְׁבַּח L מִטְרוֹנָא וּמִשְׁבַּח L (mg. al. m.) C  
 F אִילָנִי [אִילָנִי 8 > [וּמִשְׁבַּח בִּינִי . . . וּמִשְׁבַּח בִּינִי 8-9  
 BCEI דֹּאֲתַנְלִי, דֹּאֲתַנְלִי 9 E וְכוּלִי [וְכוּלִי

\* Ar. = Arukh Completum, Vienna, 1878-85; a few citations found in the Ar. have been collated also.

טוֹרָא דְסִינִי בּוֹמֵן דִּיהֵב אֲוִרִיתָא לַעֲמִיָּה בְּהֻיָּא שְׁעָתָא בְּטַלָּל שְׁכִינְתָּהּ  
 רִנְיָת לְמִיתָב וּפְתַנְמִי אֲוִרִיתָה בְּסִימָן עַל מוֹרִינִי וְאִנֵּר פְּקוּדֵי נְטִירִין לְעֶלְמָא דְאַתִּי:  
 4 הַבִּיאֲנִי אֶל בֵּית הָיִן וְדִלֹּו עָלַי אֲהֶבֶה: אִמְרַת בְּנִשְׁתָּא דִישְׂרָאֵל  
 אֲעִיל יָתִי לְבֵית מְתִיבַת מְדֻרְשָׁא דְסִינִי לְמִילָף אֲוִרִיתָא מִפּוֹם מִשָּׁה סְפָרָא  
 5 רָבָא וְטִיקֶם פְּקוּדֵיהִי קְבִלִית עֲלָאי בְּחִיבְתָּא וְאִמְרִית כֹּל דִּיפְקִיד יְיָ אֲעֲבִיד  
 וְאִשְׁמַע:

(5) סִמְכוֹנִי בְּאִשְׁיִשׁוֹת רְפֻדִנִי בְּתַפּוּחִים פִּי חֹולֶת אֲהֶבֶה אֲנִי: וּבְעִירָן  
 דִּי שְׁמַעִית יֵת קָלִיהּ מִתְמַלֵּל מִנֹּו שְׁלֹחֻבִית אִישְׁתָּא זְעִית וּרְתַעִית בְּתָרִי מִן  
 רְתִיתָא בְּכִין קְרִיבִית לֹות מִשָּׁה וְאֶהֱרֵן וְאִמְרִית לְהוֹם קָבִילוּ אִי אֲתוֹן יֵת קָל  
 10 פְתַנְמָא דְקוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא מִנֹּו אִישְׁתָּא וְאֲעִילוּ יָתִי לְבִי מְדֻרְשָׁא וּסְעִירוּ  
 יָתִי בְּתַנְמִי אֲוִרִיתָא דְעִלְיָהוֹם אֲתַבְסִים עֲלִמָא וְהִבּוּ דִרְדִין עַל צוּרֵי מְפָרֶשׁ  
 מִלֵּיא קְדִישִׁין דְּמַתִּיקֵן עַל מוֹרִינִי כְּתַפּוּחֵי גִינְתָא דְעֵרֵן וְאִנָּא עֲסִיקָא בְּהֵן  
 מָא אִם אֲתַסִּי בְּהֵן אָרוֹם מְרַעִית חִיבְתָּא אֲנָא:

EF רִנְיָת C רְנִינִית 2 E בִּטְלָל F לַעֲמִיָּה [לַעֲמִיָּה 1  
 C מוֹרִינִי [מוֹרִינִי Ar. אֲוִרִיתָא L דְּאֲוִרִיתָה [אֲוִרִיתָה C לְמִיתָב [לְמִיתָב  
 C וְדִנְלוּ [וְדִנְלוּ 3 L נְטִירִין לִי [נְטִירִין L פְּקוּדֵי [פְּקוּדֵי L וּשְׁבֵר [וּשְׁבֵר  
 [מְתִיבַת L יְהוּה BF; prm. לְבִי [לְבִי C (vid.) יָתִי CEF אֲעִיל [אֲעִיל 4  
 [דִּיפְקִיד C] > EF 5 [סְפָרָא C מִפּוֹם [מִפּוֹם BEF מְתִיבַת  
 C דְּמַתְמַלֵּל [מַתְמַלֵּל CEF דְּשְׁמַעִית [דִּי שְׁמַעִית 8 EL דִּי פְקִיד C דְּפְקִיד  
 E רְתִיתָא [רְתִיתָא 9 EF רַעִית [וְעִית E מִנֹּו [מִנֹּו L דִּי מַתְמַלֵּל  
 [פְתַנְמָא 10 C > L C אִי אִי אִי CEL > F לְהוֹם F קְרִיבִית [קְרִיבִית  
 [וּסְעִירוּ EF וְאֲעִילוּ [וְאֲעִילוּ L דִּיהוּה [דְּקוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא L פְתַנְמִי  
 [עַל B וְהִבּוּ [וְהִבּוּ B אֲתַבְסִים [אֲתַבְסִים 11 BCEF וּסְעִירוּ  
 L מְפָרֶשׁ [מְפָרֶשׁ EF צוּרֵי CL צוּרֵי [צוּרֵי > Ct (inscript. al. m.)  
 L יֹאחִי [יֹאחִי E מוֹרִינִי BC מוֹרִינִי [מוֹרִינִי C דְּמַתִּיקֵן [דְּמַתִּיקֵן 12  
 E אִישְׁתָּא CF אִישְׁתָּא [אִישְׁתָּא L מָא [מָא 13 CEF עֲסִיקָא [עֲסִיקָא  
 L מְרַעִית E מְרַעִית [מְרַעִית L אִיתְסָא

6. שְׂמָאֵלוֹ תַחַת לְרֹאשִׁי וַיִּמְיְנוּ תַחֲבֻקְנִי: כִּד הוּוּ עָמָא בֵּית יִשְׂרָאֵל  
בְּמִדְבָּרָא הוּוּ עֲנִי יִקְרָא מִסְחָרִין לְהוּם אַרְבַּע מֵאָרְבַּע רוּחִי עָלְמָא בְּנִין דְּלֹא  
יִשְׁלוּט בְּהוּם שְׂרָבָא וְשִׁמְשָׁא וְאָף לֹא מִטְרָא וּבִרְדָּא וְחָד מְלָרַע לְהוּם דְּהוּא  
מְסֻבֵּר יְתָהוּם הִיכְמָא דְּמִסְבֵּר תּוֹרְבִינָא יֵת יִנְקָא בְּעִטְפִיָּה וְחָד הוּוּ רָהִיט  
קְדָמִיהוֹן מִהֶלֶךְ תַּלְתָּא יוֹמִין לְמַכְכָּא טוֹרָא וּלְמַדְלִי מִיִּשְׂרָאֵל וְקָטִיל כָּל  
חַיִּינִין קָלָן וְעִקְרָבִין דִּי בְּמִדְבָּרָא וְהוּוּ אֱלִיל לְהוּם אַחֵר כִּשְׁר לְמַכְכָּת בְּנִין  
דְּהוּוּ עִסְקִין בְּאוּרִילָן אֹרִיתָא דְּאִתְיַהֲבִת לְהוּם בִּיד יוֹמִינָא דִּינִי:

7. הִשְׁבַּעְתִּי אֲתֻכְם בְּנוֹת יִרְשָׁלַם בְּצַבָּאוֹת אֹו בְּאִילוֹת הַשָּׁדָה אִם  
תַּעֲרִיו וְאִם תַּעֲוֹרוּ אֶת הָאֱהָבָה עַד שְׁתַּחֲפִין: בְּתֵר כִּין אֶתְאֲמֵר לְמִשָּׁה  
בְּנִבּוּאָה מִן קִינִי לְמִשְׁלַח אֲזַנְדִין לְאֱלִילָא יֵת אֶרְעָא וְכִדּוּ דִּתְבוּ מֵאֱלִילָא<sup>10</sup>  
וְאִפְקוּ שׁוּם בִּישׁ עַל אֶרְעָא דִּישְׂר וְאֶתְעַכְבוּ אַרְבַּעִין שָׁנִין בְּמִדְבָּרָא פַּחַח  
פֻּמְיָה מִשָּׁה רִיבְהוֹן דִּישְׂר וְכִין אֲמֵר אִשְׁבַּעִית יִתְכוּן כְּנִישְׁתָּא דִּישְׂר דְּלֹא

1 הוּוּ C (inscript, al. m.) הוּוּ F הוּוּ E הוּוּ C הוּוּ F הוּוּ C  
[מֵאָרְבַּע F מִסְחָרִין CE מִסְחָרִין] F עֲנִי E עֲנִי BC עֲנִי [עֲנִי]  
עִינָא בִּישָׁא וְחָד מִן prm. [שְׂרָבָא] 3 C (mg. al. m.) מֵאָרְבַּע אִרְבַּעִיה  
עִינָא בִּישָׁא וְחָד מְעִילִיָּהוּם בְּנִין דְּלֹא; L עִילִיָּהוּם בְּנִין דְּלֹא יִשְׁלוּט בְּהוּם  
דְּהוּא [דְּהוּא] L וְאָף CF שְׂרָבָא [שְׂרָבָא] E (mg.) יִשְׁלוּט בְּהוּם  
מִיִּשְׂרָאֵל C וּלְמַדְלִי 5 CF רָהִיט [רָהִיט] 4 L דִּי הוּוּ CEF  
L חִינִין F חִינִין C חִינִין [חִינִין] 6 BE וְקָטִיל [וְקָטִיל] EF מִיִּשְׂרָאֵל  
EF דְּהוּוּ [דְּהוּוּ] 7 C כְּכִין [כְּכִין] L מֵאֱלִיל EF אֱלִילָא C מֵאֱלִיל  
EF בִּי' C; B (vid.) C; B (vid.) בְּצַבָּאוֹת [בְּצַבָּאוֹת] 8 CEF עִסְקִין [עִסְקִין]  
CEFL תְּבוּ [תְּבוּ] CEF וְכִדּוּ [וְכִדּוּ] EF דְּכִנְעִין [דְּכִנְעִין] L וּמִן [וּמִן] 10  
Ct (habet Cm) > מִשָּׁה L בְּפֻמְיָה [בְּפֻמְיָה] 12 EFL מֵאֱלִילָא [מֵאֱלִילָא]  
BCEF כְּנִישְׁתָּא [כְּנִישְׁתָּא] CEF אִשְׁבַּעִית [אִשְׁבַּעִית] L > [רִיבְהוֹן דִּישְׂר]  
Ct > דְּלֹא C (mg. al. m.) > דְּלֹא

תוֹדִין לְמִיֶּסֶק לְאַרְעָא דְכִנְעֵן עַד דִּיהִי רַעוּא מִן קִיָּי וְיִסּוּפֹן כָּל אֲנָשִׁי  
 קָרְבָא לְמַמַּת מִנּוּ מִשְׁרִיתָא הֵיכְמָא דָּדִירו אֲהִיכֹן בְּנֵי אֶפְרַיִם דְּנָפְקוּ קָדָם  
 תְּלָתִין שָׁנִין מִמְצָרִים עַד דְּלֹא מָטָא קִיצָא וּנְפְלוּ בִיד פְּלִיטָאִי דִּתְבִין בְּנָת  
 וּקְטְלוּ יְתָהוּם אֱלֹהִין אֲוִרִיבּוּ עַד זְמַן אֲרִבְעִין שָׁנִין וּבְתַר כֵּין יִיעָלוּן בְּנִיכֹן  
 5 וְיַחֲסֹנוּ יְתָהּ :

8 קוֹל דְּוִדִּי הִנֵּה זֶה בָּא מְדֻלָּג עַל הַהָרִים מְקַפֵּץ עַל הַגְּבָעוֹת : אִמָּא  
 שְׁלָמָה מְלֵכָא בְעִידֵן דְּהוּוּ יְהִיבִין פְּלַחִין עֻמָּא בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם סְלִיקַת  
 קְבִילַתְהוּם לִשְׁמִי מְרוּמָא הִי בְכִין אֲתַנְלִי יִקְרָא דִּיָּי לְמִשְׁתָּה עַל טוֹרָא דְּהוֹרֵב  
 וְשִׁדְרָא יְתִיה לְמִצְרַיִם לְמַפְרָק יְתָהוּם וּלְאַפְקָא יְתָהוּם מִנּוּ דְּחוּק מַרּוֹת מִצְרָאִי  
 10 וּטַפָּא עַל קִיצָא בְּנִין זְכוּרָא דְּאַבְהָתָן [דְּמַתִּילִין] לְטוֹרָאִי וְשִׁיר עַל זְמַן  
 שְׁעִבּוּרָא מֵאָה וְתִשְׁעִין שָׁנִין עַל צְדָקוֹתָא דְּאַמְהָתָן דְּמַתִּילִין לְגִבְעָתָא :

9 דוּמָה דִּוְרִי לְצִיבִי אִוּ לְעוֹפֵר הָאֵלִים הִנֵּה זֶה עוֹמֵד אַחֵר כְּתִלִינוּ  
 מִשְׁנִיחַ מִן הַחֲלוּנוֹת מִצִּיָּין מִן הַחֲרָפִים : אִמְרַת כְּנַשְׁתָּא דִּישִׁיר בּוֹמֵן דְּאַתְנָלִי

- 1 C (mg. al. m.) : L דרא+כל C דכנען [דכנען] C > [למיסק] 1  
 L אחוכון [אחיכון] CE דודן [דודו] EF מִשְׁרִיתָא BC מִשְׁרִיתָא [מִשְׁרִיתָא] 2  
 C > [עד זמן] E אֱלֹהִין [אֱלֹהִין] 4 (inscript. A) 3 ש' [פליטתאי] L > [קדם]  
 L יתבין > CEF [יהיבין] EF דהוּ [דהוּ] 7 C (mg. al. m.) עַד וְזֶמֶן  
 לְמִשְׁתָּה . . . על טורא EFL הָא בְכִין C הָא בְכִין [הִי בְכִין] 8 L > [פלחין]  
 C (inscript. al. m.) ולמפק CEF > [ולאפקא יתהוּם] 9 C < [דהורב]  
 C (mg. al. m.) וטפּוּ C (eras.) וטפּוּ [וטפּוּ] 10 EL מִצְרַיִם [מִצְרַיִם]  
 ( דְּאַבְהָתָן [דאבהתן] EF בְכִין [בנין] Ar. וטפּוּ EF וּמָטָא  
 [וְשִׁיר] דמתילו AB דמתילין [CEFL] דמתילין Ar. EFLAr. דְּאַבְהָתָן  
 דְּאַמְהָתָא [דְּאַמְהָתָן] EF שְׁעִבּוּרָא [שְׁעִבּוּרָא] 11 EF וְשִׁיר CLAr. וְשִׁדְרָא  
 E לְגִבְעָתָא ( לְגִבְעָתָא [לגבעתא] F דְּאַמְהָתָן E דְּאַמְהָתָן C דְּאַמְהָתָן Bar.  
 L לְגִבְעָתָא

יִקְרָא דִּינִי בְּמַעֲדִים בְּלִילִיָּא דְּפִסְחָא וְקִטְל כָּל בּוֹבְרָא רַכֵּב עַל הַזִּיזָא [קָלָא]  
וְרָהֵט כְּטִבְיָא וּבִאֲרוּזִילָא דְּאִילָא וְאִנִּין עַל כְּתִיָּא דְּאִנִּין תַּמָּן וְאֶתְעֵתֵר בְּתֵר  
אֲשִׁיאֲתָא וְאִשְׁנָה מִן כּוֹתֵלָא וְאֶסְחָכֵל מִן הֶרְבִּיָּא וְהָוָא דִּמָּא דְּנִכְסָא דְּפִסְחָא  
וְדִמָּא דְּנִזִּירָת מַהוּלָּתָא דְּחָקִיק עַל תִּרְעֻנָּא וְחָשׁ מִן שְׁמִי מְרוּמָא וְחָס וְחָוָא  
לְעַמִּיתָּ. דְּאֶבְלִין יָת נִכְסָת חָנָא טָוִי נֹור עַל תַּמְכָּא וְעוֹלִשִׁין וְפִטִּיר וְחָס 5  
עֵלָן וְלֹא יִהְיֶה רִשׁוּתָא לְמַלְאָךְ מַחְבֵּל לְחַבְלָא בִּין:

10: עֵנָה דְּוִדִּי וְאָמַר לִי קוּמִי לָבִי רַעִיתִי יָפֵתִי וְלָבִי לָךְ: וּבִעֲדִין צִפּוֹרָא  
אֶתִּיב רַחֲוִמִי וְאָמַר לִי קוּמִי לִיד כְּנִשְׁתָּא דִּישֵׁר רַחֲמִיתִי מַלְקָדְמִין וְשִׁפְרִית  
עוֹבְדִין אִיזִילִי נִפְקִי מִן שְׁעִבּוֹד מִצְרָאִי:  
11: כִּי הִנֵּה הִסְתִּיו עֹבֵר הַיָּשׁ חֶלֶף חֶלֶף לֹו: אֲרוּם זִמָּן שְׁעִבּוֹרָא 10  
דְּרָמִי לִסְתּוּא פֶסֶק וְשִׁנְיָא דְּאִמְרִית לְאַבְרָהָם בִּינִי פִלְנִיָּא אֶתְקַטְעוּ וּמִרּוֹת

[וּבִאֲרוּזִילָא 2 C קָלִילָא AEF קָלָא B] קָלָא F רַכֵּב E רַכֵּב 1  
[בְּתִיָּא CEF דְּאִילָא דְּאִילָא Ar. באורזילא E וּבִאֲרוּזִילָא C וּבִאֲרוּזִילָא  
C (mg. al. m.) דְּאִנִּין C (inscript. al. m.) דְּאִנִּין Ct דְּאִנִּין F בְּתִיָּא  
דְּנִכְסָא 3 L אֲשׁוּתָא E אֲשִׁיאֲתָא C אֲשִׁיאָתָא 3  
4 EF דְּנִסְכָּא C (mg. al. m.) דְּנִכְסָת Ct (del.)  
5 L > EF וְחָס C תִּרְעֻנָּא > EF תִּרְעֻנָּא EF מַהוּלָּתָא  
6 L וְחָמָא 5 L נֹורָא נֹור 5 L וְחָמָא  
C (mg. al. m.) וְפִטִּירִין L וְפִטִּירִין E וְעוֹלִשִׁין C וְעוֹלִשִׁין  
6 C > Ct רִשׁוּתָא C > Ct עֵלָן C עֵלָן 6  
C (inscript. al. m.) לְחַבְלָא Ct לְחַבֵּל C מַחְבֵּל CEF  
8 EF B (correct.) B לָךְ B לָבִי B לָבִי 7 L לְמַחְבֵּלָא  
מִן שְׁעִבּוֹד + L לָךְ לִיד F רַחֲמִי E רַחֲמִי C רַחֲמִי E אֶתִּיב  
C וְפִקִּין לִיד נִפְקִי C אִיזִילִי אִיזִילִי 6 EF רַחֲמִיתִי רַחֲמִיתִי C מִצְרָאִי  
חֶלֶף > EF חֶלֶף C עֹבֵר עֹבֵר 10 L שְׁעִבּוֹד EF שְׁעִבּוֹד EF נִפְקִי  
EF פִּלְנִיָּא 11 L שְׁעִבּוֹרָא EF שְׁעִבּוֹרָא CEF



מַעֲרָאֵי דַמְתִּיל לַמַּטְרָא טַרִידָא הֶלִיף וְאוֹל וְלֹא תִיסְפֹן לַמַּחֲזִיחֹן עוֹד עַד  
עֲלָמָא:

12 הַנְּצָנִים נִרְאוּ בְּאֶרֶץ וְעַת הַזְמִיר הִנֵּיעַ וְקוֹל הַתּוֹר נִשְׁמַע בְּאַרְצֵנוּ;  
וּמִוֶּשֶׁה וְאַהֲרֹן דַּמְתִּילוּ לְלוֹלְבֵי תָמַר אֶתְחַזּוּ לַמַּעֲבָד נָסִין בְּאַרְעָא דְּמַעְרִים  
5 וְעִידֵן קִיטּוֹף בּוֹכְרָאֵי מָטָא וְקָל רֹחַא דְּקוֹרְשָׁא דְּפּוֹרְקָנָא דְּאֻמְרִית לְאַבְרָהָם  
אֲבוּכֹחַן כִּבֵּר שְׁמַעְתִּין מָא דְּאֻמְרִית לִיה וְאַף יֵת עֲמָא דִּישְׁתַּעְבְּדוּן בְּהוּן דְּאִין  
אֲנָא וּבְתֵר כִּין יִפְקֹן בְּקִנְיָנָא סְנִי וְבַעֲן לַמַּעֲבָד מָא דְּקִימִית לִיה בְּמִימְרֵי:  
13 הִתְאַנָּה הִנְטָה פְּעִיָּה וְהַגְּפָנִים סְמֹדֵר נָתְנוּ יֵהָ קוּמִי לְכִי רַעֲיָתִי  
פְּתִי וּלְכִי לָךְ: כִּנְשַׁתָּא דִּישְׂרָאֵל דַּמְתִּילָא לְבַכּוֹרֵי תִינִין פִּתְחַת פּוּמָה  
10 וְאַמְרִית שִׁירְתָּא עַל יָמָא דְּסוּף וְאַף עוֹלִימָא וִינְקִיָּא שְׂבָחוּ לְמַרְי עֲלָמָא  
בְּלִישְׁנָהוּן וּמֶן הָאֵי אֲמַר לְהוֹם מְרִי עֲלָמָא קוּמִי לִיךְ כִּנְשַׁתָּא דִּישְׂרָאֵל  
רַחֲמִיתִי וְשִׁפְרִיתִי וְאַיִלִּי לִיךְ מִיכָא לְאַרְעָא דְּקִימִית לְאַבְרָהָם:

הֶלִיף [הֶלִיף F טַרִידָא E טַרִידָא L דַּמְתִּילָא I דַּמְתִּיל  
BCEF (al. m. inscript. BEF) > וַיֵּן וַיֵּן 3 CE תּוֹסְפֹן [תִּיסְפֹן BCEF  
EF דַּאֲמַתִּילוּ C דַּאֲמַתִּילוּ [דַּמְתִּילוּ C (del.) סְלִיקוּ + [וְאַהֲרֹן 4  
L דַּתְמַר CF תָּמַר [תָּמַר CEF לְלוֹלְבֵי B (evan.) לְלוֹלְבֵי [לְלוֹלְבֵי  
[בּוֹכְרָאֵי F קִיטּוֹף C קִיטּוֹף B קִיטּוֹף 5 C אֶתְחַזּוּ [אֶתְחַזּוּ  
[דַּאֲמִרִית F דְּפּוֹרְקָנָא L בּוֹכְרִיא F בִּיכְרָאֵי E בִּיכְרָאֵי C בְּכּוֹרָאֵי  
לְאַבְרָהָם EF > [לְאַבְרָהָם . . . דַּאֲמִרִית 5-6 C (del.) מָטָא prm.  
Gen. 15. 14 [וְאַף BL יִשְׁמַעְתּוּן [יִשְׁמַעְתּוּן 6 L לַאֲבוּכֹחַן [לַאֲבוּכֹחַן  
L צִבִּיתִי + [וּבַעֲן L סְנִי 7 B דִּישְׁתַּעְבְּדוּן C דִּישְׁתַּעְבְּדוּן [דִּישְׁתַּעְבְּדוּן  
C (mg.) תִּנְיִן [תִּנְיִן C לְבַכּוֹרֵי [לְבַכּוֹרֵי 9 F לְכִי E לָךְ C לָךְ [לְכִי 8  
[בְּלִישְׁנָהוּן 11 E עוֹלִימָא [עוֹלִימָא 10 L תַּאנִּים F תִּינִין (al. m.)  
C (mg. al. m.) מֶן יֵד C (del.) וְיִמְרֵד [וּמֶן הָאֵי EF בְּלִישְׁנָהוּן  
F רַחֲמִיתִי B רַחֲמִיתִי [רַחֲמִיתִי 12 L לָךְ [לָךְ L מֶן יֵד EF וּמֶן יֵד  
[לְאַבְרָהָם L > [לָךְ L אֵי EF; [וְאַיִלִּי F; E קוּמִי prm. [וְאַיִלִּי  
> Ct (habet C mg. al. m.)

14' יֹנְתִי בַחֲנוּי הַסֵּלַע בְּסֹתֵר הַמִּדְרָגָה הָרְאִינִי אֶת מְרֹאֲךְ הַשְּׁמִיעִינִי  
 אֶת קוֹלְךָ כִּי קוֹלְךָ עָרֵב וּמְרֹאֲךָ נְאוֹה: כֹּד רֹדֶף פֻּרְעָה רִשְׁעָא בְּתֵר עֲמֹא  
 בֵּית יִשְׂרָאֵל הָיָה מְתִילָא כְּנִשְׁתָּא דִישֵׁר לִיֹּנְתָא דִסְנִירָא בַחֲנוּי מִיִּנְאָא וְחִוּיָא  
 מְעִיק לָהּ מִיָּנִי וְנִצָּא מְעִיק לָהּ מִבְּרָא כְּרִין הָיָה כְּנִשְׁתָּא דִישֵׁר סְנִירָתָא  
 מְאַרְבַּע סְטֵרִי עֲלָמָא דִמֵּן קְרִמִּיהוֹן יִמָּא וּמִבְּתִרְהוֹן סְנִיָּא וּמִסְטֵרִיהוֹן מִדְּבָרָא 5  
 [מְלִיא] חִוּיָּין קֶלֶן דִּנְכַּתִּין וְקִטְלִין בְּאַרְסִיהוֹן יָת בְּנֵי אֲנִשָּׁא מִן יָד פִּתְחָת  
 פֹּמֶה בַּעֲלוֹ קִיָּי וְנִפְקָת בֵּרֶת קָלָא מִן שְׁמֵי מְרֹמָא וְאַמְרִית אֲנָא כְּנִשְׁתָּא  
 דִּישְׂרָאֵל דִּי מְתִילָא לִיֹּנְתָא דִכִּיָּא וּמִטְמָרָא בְּסִנִּיר חֲנוּי וּבַחְבִּיּוּנִי דִרִיגָתָא  
 אַחֲזִינִי יָת חֲזוּיִנִךְ וְיָת עַבְדִּיךְ תִּקְנִין אִשְׁמְעִינִי יָת קְלִיךְ אַרְוֹם קְלִיךְ מְעָרֵב  
 10 בַּעֲלוֹתָא בְּבֵית מְקֻדָּשָׁא וּמְחֻזֵּיךְ שְׁפִיר בַּעֲבוּדִין טָבִין:  
 15 אַחֲזוּ לָנוּ שׁוֹעֲלִים שׁוֹעֲלִים קָטָנִים מַהֲבִלִים כְּרָמִים וְכִרְמִינוּ סְמָדִר:

מְרֹאֲךְ Ct מְרֹאֲךְ [מְרֹאֲךְ] C הָרְאִינִי [הָרְאִינִי] C בְּסֹתֵר [בְּסֹתֵר] 1  
 C וּמְרֹאֲךְ [וּמְרֹאֲךְ] 2 C הַשְּׁמִיעִינִי [הַשְּׁמִיעִינִי] C (inscript. al. m.)  
 [בֵּית יִשְׂרָאֵל] 3 L וּכְדִרְדִּיךְ [כֹּד רֹדֶף] EF נָאוֹה C נְאוֹה B נְאוֹה [נְאוֹה]  
 EF מְעִיק [מְעִיק] EF מְעִיק [מְעִיק] 4 C וְחִוּיָּא [וְחִוּיָּא] L עֲמֹא דִישְׂרָאֵל  
 L סְטֵרִי דַעֲלָם [סְטֵרִי עֲלָמָא] 5 L סְנִירָא [סְנִירָתָא] F מִבְּרָא [מִבְּרָא]  
 C מְלִיא 6 L מְדַבְּרִין [מְדַבְּרָא] L וּמִן תְּרִין סְטֵרִיהוֹן C; > [וּמִסְטֵרִיהוֹן]  
 [בְּאַרְסִיהוֹן] C וְקִטְלִין [וְקִטְלִין] L חִוּיָּין C חִוּיָּין [חִוּיָּין] ABFL מִלִּין  
 CEF בֵּרֶת [בֵּרֶת] 7 L נִשָּׂא [נִשָּׂא] L באִירִסִּיהוֹן CEF בְּאַרְסִיהוֹן  
 [דִּכִּיָּא] C > [דִּישְׂרָאֵל] 8 CEF > [אֲנָא] L וּבֵן אֲמִרְתָּ אַנְתָּ וְאֲמִרְתָּ אֲנָא  
 EFL בְּסִנִּיר C בְּסִנִּיר [בְּסִנִּיר] L דְּכִיתָא B רְבִיָּא EF דְּכִיָּא C דְּכִיָּא  
 [דִּרִיגָתָא] F וּבַחְבִּיּוּנִי E וּבַחְבִּיּוּנִי [וּבַחְבִּיּוּנִי] L טִינְרָא+: C וּבַסְנִירָא [חֲנוּי]  
 L חוּזִיךְ EF חוּזִיךְ C חוּזִיךְ [חוּזִיךְ] L אַחֲזִינִי [אַחֲזִינִי] 6 L דִּרִיגָתָא  
 [מְעָרֵב] F אִשְׁמְעִינִי C אִשְׁמְעִינִי [אִשְׁמְעִינִי] CEFL (ד) תִּקְנִין [תִּקְנִין]  
 CF חוּזִיךְ B וּמְחֻזֵּיךְ [וּמְחֻזֵּיךְ] L מְקֻדָּשׁ זְעִיר [מְקֻדָּשׁ] 10 L עָרִיב  
 BCE וְכִרְמִינוּ [וְכִרְמִינוּ] 11 L וְחֻזֵּיךְ E חוּזִיךְ

בְּתָר דְּעִבְרוּ יֵת יוֹמָא אַחֲרָעֻמוּ עַל מֵיא וְאַתָּא עָלִיהוֹן עֲמֹלֶק רִשְׁיָעָא דְנִטְר  
 לָהּוֹן דְּבָבוּ עַל עֵיסֶק בְּכוֹרָתָא וּבִרְכַּתָּא דִּשְׁקָל יַעֲקֹב מִן עֵשָׂו וְאַתָּא לֹאֲנָחָא  
 קָרְבָּא בִּישְׂרָאֵל עַל דְּבִטְלוּ מִפְתָּנֵי אוֹרִיָּתָא וְהוּהוּ עֲמֹלֶק רִשְׁיָעָא נְנִיב מִתְּחוֹת  
 גְּדַפֵּי עֲנֵנִי יִקְרָא נְפִישְׁתָּא בִּשְׁבָטָא דְרִין וּמִקְטִיל יִתְהוֹם עַל דְּהוּהוּ בִּידִיהוֹם  
 פִּסְלִיָּה דְמִיכָה בְּהָחִיא שְׁעָתָא אַתְחִיבוּ עֲמָא בֵּית יִשְׂרָאֵל דְּמִתִּילִין לְכַרְמָא  
 לֹאֲתַחְבְּלָא אֱלוֹל צְדִיקִי הֵהוּא דְרָא דְּמִתִּילִין לְבָסָם טָב:

16 דְּוִדִּי לִי וְאֵנִי לֹו הָרוּעָה בְּשׁוֹשְׁנִים: בְּהָחִיא שְׁעָתָא הֲרִדִּי בְּתִיבָתָא  
 וְאַתְעֵתֵד מִשָּׁה נְבִיאָא וְעָלִי קִינִי וְיִהְיֹושֻׁעַ מִשׁוּמִּשְׁנִיָּה אוֹדְרִי וּנְפֶק מִתְּחוֹת עֲנֵנִי  
 יִקְרָא וְעִימִיָּה נִיבְרִי צְדִיקִי דְרָא דְרִמִּין בְּעוֹבְדִיהוֹן לֹוֹדָא וְאִנְחוּ קָרְבָּא  
 10 בְּעֲמֹלֶק וְתִבְרוּ יִתִּיה וְיֵת עֲמִיָּה בְּשִׁמְתָּא דִּינִי דְקִטְלָא וְתִבְרָא לְפִתְנָם דְּהָרָב:  
 17 עַד יִשְׁפּוּחַ הַיּוֹם וְנָסוּ הַעֲלָלִים סָב דְּמָה לָךְ דְּוִדִּי לְצַבִּי אוֹ לְעוֹפֵר  
 הָאֱלִילִים עַל הָרִי בְתָר: וּבִזְעִירוֹת יוֹמָא עֲבָדוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל עֲנִלָּא וְאַסְתַּלְקוּ

L אבונא+יעקב L בכרותא [בכורתא] 2 BF דנטר [דנטר] 1  
 C דבטלו [דבטלו] B C E F קרבא [קרבא] 3 C E F לאנחא [לאנחא]  
 L נפישתא F; E evan. ענני [ענני] 4 C > [גניב] E F דבטלו  
 C בידהון [בידיהום] L מיטבטוי E F ביטבטי [בישבטא] C נפישתא  
 C דאתחבלא [לאתחבלא] 6 L > [עמא] B C פסלא [פסליה] 5  
 L לבוסם [לבסם] F דרא הדין B C E F דרא [דרא] E F לאתחבלא  
 L ואתעתד 8 L הדרו E F הדרִי C הדרִי נהרִי C הרועה [הרועה] 7  
 L גדפי [גדפי] prm. ענני C (mg. al. m.) > C [ונפק] L כן אתעתד  
 L וזכרין F נבִרִי [ניבִרִי] L דיהוה+יקרא 9 C (mg. al. m.)  
 C עובדיהון [בעובדיהון] L > [דרא] L צדיקא C >  
 E בִּשְׁמָתָא [בִּשְׁמָתָא] C L יֵת עֲמֹלֶק יִתִּיה F וּתְבָרוּ E וְתִבְרוּ  
 C בְּתָר [בְּתָר] 12 E F לָךְ B (vocales ab al. m.) לָךְ L כפתנם  
 L דרהבה+ענלא C וּבִזְעִירוֹת [ובזעירות]

עֲנִי יִקְרָא דִּמְטַלְלִין עֲלֵיהֶם וְאִשְׁתָּאֲרוּ מִפּוֹרְסָמִין וְאִתְרוּקִינוּ יֵת תִּיקוֹן  
 זִינְהוֹן דְּחֶקֶק בִּיה שְׁמָא רַבָּא מִפְּרִשׁ בִּשְׁבַעִין שְׁמָהּ וּבְעָא יְיָ לְאֻבְרָא יֵתְהוֹם  
 מִן עֲלָמָא אֱלֹוִי דְאֶדְכֵּר קִימָא דְקִיִּים בְּמִימְרֵיהּ לְאֻבְרָהֶם לִיצְחָק וְלִיעֲקֹב דְּהוּ  
 קְלִילִין בְּפֻלְחָנִיה כְּטִבְיָא וּבְאֻרְזִילָא דְאִילָא וְתַקְרוּבְתָּא דְקָרִיב אֲבִרָהֶם יֵת  
 יִצְחָק בְּטוֹר פֻּלְחָנָא וּמִן קְדַמַּת דְנָא דְקָרִיב יֵת קוֹרְבָנָא וּפְלִיג יֵתְהוֹן בִּשְׁוִי : 5

C מִפּוֹרְסָמִין [מִפּוֹרְסָמִין EF עֲלֵיהֶם C דִּמְטַלְלִין] דִּמְטַלְלִין 1  
 [בִּיה F דְּחֶקֶק [דְּחֶקֶק 2 CEFL וְאִתְרוּקִינוּ L מִפּוֹרְסָמִין  
 דְּאֶדְכֵּר 3 L להוּבְרָא CF לְאֻבְרָא F וּבְעָא [וּבְעָא CEF בִּיה  
 L דְּאֶדְכֵּר קְדַמִּי קִיִּים E דְּאֶדְכֵּר קִימָא F דְּאֶדְכֵּר קִימָא C~] קִימָא  
 C וּבְאֻרְזִילָא [וּבְאֻרְזִילָא 4 C וְלִיעֲקֹב C יִצְחָק [יִצְחָק  
 [קְדַמַּת CEFL מוֹרִיָּה [פֻּלְחָנָא L בִּיה+ [יִצְחָק 5 E וּבְאֻרְזִילָא  
 L תִּמְן יֵת BCtEF > יֵת CL קְרִיב BEF וּקְרִיב [דְּקְרִיב EF קְדַמַּת  
 L בִּשְׁוִי [בִּשְׁוִי L קוֹרְבָנִיה C קוֹרְבָנָא [קוֹרְבָנִיָּא C (mg. al. m.) תִּמְן יֵת

## CHAPTER III

1 על מיטבכי בלילות בקשתי את ישאֹהֶבָה נִפְשִׁי בְקִשְׁתּוֹי וְלֹא מִצְאָתּוֹי;  
 וְכֵד חָזוּ עָמָא בֵּית יִשְׂרָאֵל דְּאַסְתָּלְקוּ עֲנְנֵי יִקְרָא מַעְלֵי־הוֹם וְבלילא דְקודִישָׁא  
 דְּאַתִּיחִיב לָהּוֹם בְּסִינִי אֲתַנְטִילַת מִנְהוֹם וְאַשְׁתָּאֲרוּ חִישִׁינן בְּלִילִיא וְבַעוּ יֵת  
 בְּלִילִיא דְקודִישָׁא דְאַסְתָּלַק מִנְהוֹם וְלֹא אִשְׁכַּחוּנִיה;  
 2 אָקוּמָה נָא וְאַסּוּבָבָה בְּעִיר בִּשְׁוּקִים וּבְרַחֲבוֹת אֲבָקְשָׁה אֶת יִשְׁאֹהֶבָה  
 נִפְשִׁי בְקִשְׁתּוֹי וְלֹא מִצְאָתּוֹי: אֲמַרִין בֵּית יִשְׂרָאֵל לְאֵלֶיךָ נָקוּם וְנִיזִיל וְנִסְתָּר  
 לְמִשְׁכָּן זְמַנָּא דְפִרְסִיָּה מִשָּׁה מִבְּרָא לְמִשְׁרִיתָא וְנִתְבַּע אֹלְפָן מִן קִיָּי וְיִשְׁכִּינָתָא  
 דְּאַסְתָּלַקְתָּ [מִנְנָא] וְחִזְרוּ בְּקִרְוִין וּבְפִלִיטָאֲתָא וּבְסַתָּן וְלֹא אִשְׁכַּחוּ;  
 3 מִצְאוּנִי הַשּׁוּמְרִים הַסּוֹבְבִים בְּעִיר אֶת יִשְׁאֹהֶבָה נִפְשִׁי רְאִיתִם: אֲשַׁבְּחוּ  
 יֵת מִשָּׁה וְאַהֲרֹן וְלֵוִיָּא נְטָרֵי מִטָּרַת מִימְרָא דִּיָּי בְּמִשְׁכָּן זְמַנָּא דְּמַסְחָרִין  
 יִתִּיה חֲזוֹר חֲזוֹר וּשְׁאִילִית לָהּוֹם עַל עֵיסַק שְׁכִינַת יִקְרָא דִּיָּי דְּאַסְתָּלַק מִנִּי

- C אֲתַנְטִילַת [אֲתַנְטִילַת] 3 CEF חוּ [חוּ] 2 E אֶת B אֶת [אֶת] 1  
 4 C אִשְׁכַּחוּנִיה L אִשְׁכַּחוּנִיה [אִשְׁכַּחוּנִיה] 5 C omit. 3, 2 hic sed  
 C וְיִשְׁכִּינָתָא [בִּשְׁוּקִים] habet 3, 5; hic in marg. Hebr. habet  
 C > [וְנִיזִיל] BC וְלֹא 6 BE אֶת [אֶת] C וּבְרַחֲבוֹת [וּבְרַחֲבוֹת]  
 EF וְיִשְׁכִּינָתָא (mg. al. m.) קודִישָׁא C וְיִשְׁכִּינָתָא [וְיִשְׁכִּינָתָא] 7  
 BF וְחִזְרוּ C וְחִזְרוּ [וְחִזְרוּ] 8 CEFL > AB מִנְנָא L קודִישָׁא  
 L ובפִּלִיטָא EF ובפִּלִיטָא C ובפִּלִיטָא [ובפִּלִיטָא] E וְחִזְרוּ  
 B אֶת [אֶת] 9 Ar. ובפִּתָּן L ובפִּתָּן C > [ובסַתָּן] Ar. ובפִּלִיטָא  
 L אִמְרַת כְּנִשְׁתָּא דִּישְׁשָׁאֵל prm. [אִשְׁכַּחוּ] EF אֶת (B אֶת) 10  
 E דְּמַסְחָרִין C דְּמַסְחָרִין [דְּמַסְחָרִין] L דְּמִשְׁכָּן [בְּמִשְׁכָּן] > L [דִּי] CEFL יֵת  
 CE דְּאַסְתָּלַק [דְּאַסְתָּלַק] C חֲזוֹר חֲזוֹר חֲזוֹר 11 F דְּמַסְחָרִין  
 CEF מִנִּי [מִנִּי]



אֲחִיב מִשֶּׁה סָפְרָא רָבָא דִּישֵׁר וְכִין אִמֵּר אֶסֶק לִשְׁמִי מְרוֹמָא וְאַצְלִי קִינִי  
מָא אִם יִכְפֹּר עַל חֻבִּיכּוֹן וְיִשְׁרִי שְׁכִינְתִּיהָ בִּינִיכּוֹן כְּמִלְקָדְמִין:

(4) כְּמַעֲט שְׁעִבְרָתִי מִהֶם עַד יִשְׁמָצְאִתִּי אֶת יִשְׁאֲהֲבָה נְפִישִׁי אֲחֻזָּתִי וְלֹא  
אֲרַפְנוּ עַד שֶׁהִבְיָאוּתִי אֶל בֵּית אִמִּי וְאֶל חֲדָר הַזֵּה: כְּזֶעֶר צִיב חֵד הָוָה  
וְתָב יְיָ מְרוּגְזִיהָ וּפְקִיד לַמִּשָּׁה לְמַעַבְד מִשְׁכָּן זִמְנָא וְאַרְוֵנָא וְאַשְׁרֵי שְׁכִינְתָּהּ 5  
בְּנִיָּה וְיִשְׂרָאֵל הוּא מְקַרְבִּין יֵת קוֹרְבָנֶיהֶן וְעֹסִיקִין בְּפִתְלָמֵי אֹרִיתָא בְּאִידִירוֹן  
בֵּית מִדְרָשָׁא דְּמִשָּׁה וּבְקִיטוֹנָא דִּיהוֹשֻׁעַ:

(5) הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם בְּצִבְאוֹת אוֹ בְּאִילֹת הַשֵּׁדָה אִם תַּעֲזִיר  
וְאִם תַּעֲזִיר אֶת הָאֲהָבָה עַד שְׁתַּחֲפִין: כִּד שְׁמַעוּ יִבְעַת עֲמִמִּיא דְּבִנֵּי יִשְׂרָאֵל  
עֲתִידִין לִמְחֹסֵן יֵת אֲרַעְהוֹן קָמוּ כְּחֵדָא וְקָצִיעוּ יֵת אִילָנִיא וְסִתִּימוּ יֵת מִבְּעִי 10  
מִיא וְצִדִּיאוּ יֵת קְרוּוֹהוֹם וְעָרְקוּ. אִמָּא קוֹרִישָׁא בְּרִיךְ הוּא לַמִּשָּׁה אֲנָא קִיּוּמִית  
בְּמִימְרֵי לְאַבְהָתָהוֹם דְּאֵלִין לֹאֲעֵלָא יֵת בְּנִיָּהוֹם לֹאֲחַסְנָא אֲרַע עֲבָדָא חֲלָב

יִכְפֹּר FL כִּיִּים [מָא אִם 2 C אִיסַק [אֶסֶק E אֲחִיב [אֲחִיב 1  
B אֶת [אֵת 3 L יֵת prm [שְׁכִינְתָּהּ C וְיִשְׁרִי [וְיִשְׁרִי C אֲכַפֵּר C  
EF יִשְׁהִיבִיאוּתִי B יִשְׁהִיבִיאוּתִי 4 EF אֵת (B\* אֵת)  
לַמִּשָּׁה F מְרוּגְזִיהָ L מִתְקוֹף רֻגְזִיהָ 5 L צִיבְחָד [צִיב חֵד  
ועִמָּא בֵּית [וְיִשְׂרָאֵל C > [בְּנִיָּה 6 CEF וְאַשְׁרֵי [וְאַשְׁרֵי L נְבִיא +  
CF ועֹסִיקִין [ועֹסִיקִין CE קוֹרְבָנֶיהֶן [קוֹרְבָנֶיהֶן L > יֵת L יִשְׂרָאֵל  
דִּיהוֹשֻׁעַ EF וּבְקִיטוֹנָא C וּבְקִיטוֹנָא [וּבְקִיטוֹנָא L רַבְהוֹן + [דְּמִשָּׁה 7  
יְרוּשָׁלַם 8 C (mg. al. m.) מִשְׁמִישְׁנִיהָ + L; בֵּר נֶזֶן מִשְׁמִישְׁנִיהָ +  
יִשְׁבַּעְתָּ 9 C בְּאִילֹת [בְּאִילֹת EF ב' C בְּצִבְאוֹת [בְּצִבְאוֹת C יְרוּשָׁלַם  
F אֲרַעְהוֹן [אֲרַעְהוֹן 10 LC (mg. al. m.) אֹמִיא [עֲמִמִּיא CL שְׁבַעָה  
יֵת 11 C (mg. al. m. habet) C > יֵת EF וְסִתִּימוּ C וְסִתִּימוּ [וְסִתִּימוּ  
C לְאַבְהָתָהוֹן [לְאַבְהָתָהוֹם L > [בְּמִימְרֵי 12 L נְבִיא + [לַמִּשָּׁה EF >  
L אֲרַעָא [אֲרַעָא C > יֵת E לֹאֲעֵלָא [לֹאֲעֵלָא

ורבש והיכדין אָנא מעיל ית בניהום לארע צדיא כען אָנא מעביב יתהון  
ארבעין שנין במדברא ותהי ארעא מתערבא בגופיהון ואינן עממין רישעין  
יבנון מֵא דאצדיוא בכין אָמא מִיטה לִישְׂרָאֵל אישבעית יתכון דלא תזידון  
למיסק לארע כנענאי עד משלם ארבעין שנין ויהי רעוא מן קניי לממסר  
5 יתבי ארעא בידיוכום ותהי ארעא כבישא קדמיכון :

6 מי זאת עולה מן המדבר כתמרות עֵשֶׂן מקטרת מור ולבונה מכל  
אבקת רובל: כד סליקו בית יישר מן מדברא ועברו ית ירדנא עם יהושע  
אמרו עמי ארעא מא היא דא אומה בהירא דסלקא מן מדברא מתנמרא  
מן קטורת בוסמין וסעידא בכוותא דאברהם דפלה קניי בטור פולחנא  
10 ומתמרא מִיטה רבואתא בצדקתיה. דיצחק דאתקד באתר בית מקדישא  
דמתקרי טור דלבונתא ומתעבדין לה נסין בהסידותיה דיעקב דאשתדל  
נוברא עימיה. עד מיסק קריצתא ואחזבר מיניה ואשתליב הוא ותרי עפר  
שבטוהי :

L לארעא נלארע CEF יתהון נית בניהום EF > [אנא . . . כען] 1  
BCEF אורייתא נארעא 2 C (mg. al. m.) וריקניא; L וריקניא+ [צדיא  
L לבני ישראל] ליישראל 3 L ומבחר כן אינן ואינן L אוריתי  
כנישתא דיישראל prm. נדלא EFL לבון ניתכון CEF אישבעית נאישבעית  
L ויהא ניהי 4 EF לא; L ביהוה צבאות ובתיקיפי ארעא דיישראל  
C מכל נמכל 6 L ותעברון ית ירדנא +; C בידכון בידיוכום 5  
L בחירתא נבחרא BC עממי נעמי 8 L בר נון+ ניהושע > [בית 7  
יצחק+ נאברהם L בזכותיה נבזכותא 9 C ומתנמרא נמתנמרא  
נפולחנא L וצלי prm. נקיי BF דפלה C דפלוו נדפלה C ויישראל  
באתר נבאתר L בצדקתיה C בצדקתיה 10 CEFL מוריה  
נרלבונתא C טורא נטור CEF דאתקרי נדמתקרי 11 BCEF  
L > [נוברא 12 BCEF דיעקב דיעקב EF ליה C >] C דלבינתא  
EF יטבטין נשבטוהי 13 L ואשתויב נואשתויב C צפרא נקריצתא

7 הָנָה מָטְנוּ יַעֲלֵשְׁלֹמֶה יְשִׁים זָפּוּרִים סָבִיב לָהּ מִנְבוֹי יִשְׂרָאֵל: בָּד  
בָּנָא מְלָכָא יַעֲלֵמָה יָת בֵּית מְקֻדָּשָׁא דִּינִי בִירוּשָׁלַם אֲמַר יְיָ בְּמִימְרֵיהּ כְּמָה  
יָאֵי בֵית מְקֻדָּשָׁא הָדִין וְכְמָה יָאֵינן כְּהִנְיָא בְּעִדָּן דְּפָרְסִין יִדְּהוֹן וְקִימִין עַל  
דּוֹכְנֵיהוֹן וּמִבְרֵכִין לְכַנְשֵׁתָא דְּבֵית יִשְׂרָאֵל בְּשִׁתִּין אֲתִין דְּמוֹסְרִית לְמִשְׁחָה רִיבְהוֹן  
וְהָהִיא בִּרְכַתָּא מִסְחָרָא לְהוֹם וּתְקִיפוּ בָּהּ וְבָהּ מִתְנַבְרִין וּמַעֲלִינן כָּל 5  
נִבְרֵי יִשְׂרָאֵל:

8 כְּלָם אַחֲוֵי חֲרָב מְלֻמְדֵי מְלַחְמָה אִישׁ חֲרָפוֹ עַל יָדָּו מִפְּחָד בְּלִילוֹת:  
וְכִהֲנִיָּא וְלִיָּאֵי וְכָל שְׂבִטָא דִּישְׂרָאֵל כּוֹלְהוֹן בְּפִתְנָמֵי אֲוִרִיתָא דְּמוֹתִין [לְחִרְבָּא]  
וְשִׁקְלִין וְטָרִין בָּהוֹן כְּנִיבְרִין מֵאַלְפֵי קָרְבָּא וְכָל חָד וְחָד מִנְהוֹן חֲתִימַת מִילָּה  
עַל בְּסָרְיָה הִי כְּמָא דְּאַתְחֲתִימַת בְּבִסְרֵיהּ דְּאַבְרָהָם אַבּוּהוֹן וּמִתְנַבְרִין בָּהּ 10  
כְּנָבָר דְּחִרְבָּא הִנְרִיא עַל יַרְפִּיָּה וּבִנִין בֵּין לָא דְּחֵלִין מִן מוֹקִיָּא וְטַלְנֵי דְּאַזְלִין  
בְּלִילִיא:

9 אַפְרִיָּן עֵיטָה לֹא חֲמֻלָךְ יַעֲלֵמָה מַעְצֵי הַלְבָּנוֹן: הַיֵּבֶל קוֹדֶשֶׁת בָּנָא

דאחבני לי על+נהדין 3 C > [י] L דישראל +~[מלכא שלמה 1  
EF דוכנהון C דכנהון [דוכנהון 4 L ידוי מלכא שלמה בר רוד  
E רבהון [ריבהון CEFL בית נדבית CEFL לעמא [לכנישתא  
L > [בה L ותקיף ותקיפו L כשור רם+להום F מסהרא [מסהרא 5  
[כולהון Ar. ובהנאי [ובהנאי 8 C ידכו ידכו 7 E מתנברין [מתנברין  
A > B בהרבה CEFL [להרבה Ar. אחרין+; L אחרין+; C אלפין+  
[כניברין L וטארן C וטרין [וטטרין EFLAr. ושלקין [ושלקין B  
C: מלתא [מלתא C חתימות [חתימות CEF מאלפי [מאלפי Ar. כנוברין  
[דאתחתימת E בשרהון CEF [בסרהון 10 E מלא E מילא  
CEF > לא C והרבה [והרבה EF דאתחתימת C: דאתחתימת  
CEF וטלני [וטלני C מוקיא [מוקיא

לֵאמֹר מַלְאָא שְׁלָמָה מִן אֵילָנִי דְמִבְלִינָא וְסֹאנִי וְשִׁרְבִינִי דֵאֲתִי מִן לְבָנִן דְחֻפָּא  
יִתְיֵיה דְחָב רַבִּין

10. עֲמֹדָיו עֲשֵׂה כִסֵּף רַפְּדֹתָו זָהָב מִרְכָּבָו אֲרָמָן תֹּכֹו רִצּוֹן אֲהַבָה  
מִבְּנוֹת יְרוּשָׁלַם: וּבָתֵּר דְּאִישְׁלִים יִתִּיה וְשִׁוִּי בְנוֹיָה יֵת אֲרוֹנָה דְכֶהֱדוּתָה דְהוּא  
עֲמֹדָה דְעֵלְמָה וּבְנוֹיָה תְרִין לוֹהֵר אֲבָנִיָּה בְּחִירָן מִן כִּסֵּף מִזְקֶן [וְשִׁפְרִין]  
מִן דְּהָב טָב פָּרָם וְטַלִּיל עֲלוּיָה יֵת פְּרוּכְתָּה דְתַכְלָא וְאַרְנוֹנָה וּבִינֵי כְרוּבִיא  
דְעֲלוּיָה כְּפֹרְתָה הֹות שְׂרָיָה שְׂכִינְתָּה דִּי דִשְׁכִּין שְׁמִיָּה בִירוּשָׁלַם מִן כָּל  
כְּרָבֵי אֲרָעָה דִּישְׂרָאֵל:

11 צֹאנָה וּרְאֵנָה בְּנוֹת צִיּוֹן בְּמֶלֶךְ שְׁלֹמֹה בְעֶטְרָה שְׁעֶטְרָה לֹא אִמּוֹ  
10 בְּיוֹם הִתְנַתּוּ וּבְיוֹם שִׁמְחַת לָבוֹ: כִּד אֵתָא שְׁלֹמֹה מְלָכָא לְמַעַבְדַּד יֵת הַנוֹכַח  
מְקַדְשָׁא כְרוּזָא נֶפֶךְ בְּחִיל וְכִין אִמָּא פּוֹקוּ וְחוּ יִתְבִּי פִלְכִיָּא דְעָמָא יִשְׂרָאֵל  
וְעָמָא דְבְצִיּוֹן בְּתַנָּא וּבְכִלְיָלָא דְכִלְיָלוּ עָמָא בֵּית יִשְׂרָאֵל יֵת מְלָכָא שְׁלֹמֹה

C; דַּמְבִּלָּא נַרְמבִּלְנָא C אִילָנִי BEF; אִילָנִי נְאִילָנִי C >I נְשִׁלְמָה I  
 CEF דְּאִיתִי נְדָאִתִּי >L; וְשׁוּרְבִי F; וְשׁוּרְבִי וְשׁוּרְבִי L וְזַנְבִּילָא  
 נְדָבָב C יתהון ניתיה <sup>2</sup> BL וְחָפָא C דְּחָפָא נְדָחָפָא L לִבְנוֹן נְלִבְנוֹן  
 EF מְרַפְּכוֹ C מְרַפְּכוֹ <sup>3</sup> >C רִכְבִּי C דְּחָבָא B; דְּחָבָא  
 E; דְּחִירִין C דְּחִירִין נְבִחִירִין L שׁוּי נְשׁוּי L דִּי שְׁלִים נְדִאשְׁלִים <sup>4</sup>  
 BCEF מְזוּקָק נְמְזוּקָק L דִּי אַצְנַע תַּמֵּן מִשָּׁה בְּחורב דִּיקִירִין F; דְּחִירִין  
 C; >עֲלֹהוּ L וּפְרִישִׁי נְפָרַס C מֵן נְמֵן <sup>6</sup> A וְשִׁפְיָן BCEFL; וְשִׁפְיָן  
 C >דִּישְׂרָאֵל <sup>8</sup> B מִכַּל נְמֵן כַּל E יִשְׂרָאֵל <sup>7</sup> L מִן עִילוּיָה  
 C שְׁעֵמֶרָה נְשְׁעֵמֶרָה A (mg.) צְאִיקָה EF; צְאִיקָה C צְאִיקָה נְצְאִיקָה <sup>9</sup>  
 CEF נְפִיק נְפִיק <sup>11</sup> I ~CF נְשִׁלְמָה מִלְכָּא CEF בְּיוֹם בְּיוֹם <sup>10</sup>  
 F וְחֻזֵּו E (evan.); וְחֻזֵּו C וְחֻזֵּו E בְּחִיל נְבְּחִיל E (evan.)  
 L דְּצִיִּין נְרַבְצִיִּין <sup>12</sup> FL דִּישְׂרָאֵל יִישְׂרָאֵל L דִּארְעָא  
 F רְכִלְלִיִּין וְכִלְלִיִּין CEF

בְּיוֹם הַנוֹכַח בֵּית מִקְדָּשָׁא וְהָדוּ בַּחֲדוֹת חָגָא דַּמְטָלְיָא אַרְבַּעַת עָסָר  
יּוֹמִין:

דַּמְטָלְתָא דַּעבֵּד ; CEF דַּמְטָלְתָא נַדְמְטָלְיָא CEFL וְהָדוּ נְוְהָדוּ<sup>1</sup>  
C אַרְבַּעַת נְאַרְבַּעַת L שְׁלֹמָה מַלְכָא בַּעֲיִדְנָא הָהִיא יִת חָגָא דַּמְטָלְתָא  
C (עָ al. m. inscript.) עָסָר נַעָסָר (ת al. m. inscript.)



## CHAPTER IV

(1) הִנֵּךְ יָפָה רֵעִיתִי הִנֵּךְ יָפָה עֵינֶיךָ יוֹנִים מִבְּעֹד צִמְחֶךָ שְׁעָרְךָ בַּעֲדֵר  
הַעֲזִים שֶׁנִּלְשׁוּ מִזֶּהָר גִּלְעָד: וּבִהְיוֹא יוֹמָא קְרִיב שְׁלֹמָה אֶלֶף עֲלוֹן עַל  
מִדְבָּהָ וְאֶתְקַבֵּל בְּרַעוּא [קוֹרְבָנִיה] קִיָּי נִפְקֵת בִּרְת קָלָא מִן שְׁמִיא זִכִּין  
אֲמֹרֶת כִּמָּה יֵאָא כְּנִשְׁתָּא דִישִׁיר וְכִמָּה יֵאָיִן אִינוֹן רַבְרִבֵּא וְהַכִּימִיא דִישִׁיר  
סְנֵהֲדֵרִין דִּאִינוֹן מְנַהֲרִין לַעֲמָא בֵּית יִשְׂרָאֵל וְדִמִּין לְנֹחֲלִין בְּנֵי יוֹנָתָא וְאַפְלו  
שָׂאָר כְּנִשְׁתָּא דִישִׁיר וְעֲמָא דֶּאֲרַעָא אִינוֹן צִדִּיקָא כְּבָנוּי דִיעֲקֵב דִּלְקֻטוֹ אֲבָנִין  
וְעִבְדוּ גְלִישִׁיתָא בְּטוֹרָא דְגִלְעָד:

(2) שְׁנוֹךְ בַּעֲדֵר הַקְּצוּבוֹת שְׁעָלוּ מִן הָרְחֵצָה שְׁכֹלֶם מִתְאִימוֹת וְשִׁבְלָה  
אֵין בָּהֶם: מָא יֵאָיִן כִּהְנִיא וְלִיֹּאֵי דִמְקָרְבִין יֵת קוֹרְבָנִיךָ וְאַבְלִין בְּסָר

מִבְּעֹד C; מִבְּעֹד [מִבְּעֹד] B (voc. super al. m.); הִנֵּךְ EF; הִנֵּךְ [הִנֵּךְ] 1  
שְׁעָרְךָ C (vocales ab al. m.); B [שְׁעָרְךָ] EF; לְצִמְחֶךָ BC; צִמְחֶךָ  
קְרִיב E; הַנִּלְשׁוֹ C; הַנִּלְשׁוֹ [שְׁלֹמָה] 2 C; בַּעֲדֵר C; בַּעֲדֵר [בַּעֲדֵר]  
בִּרְת A; קוֹרְבָנִיךָ [קוֹרְבָנִיךָ] BCEFL; 3 L; מִלְכָּא prm. [שְׁלֹמָה]  
אֲמֹרֶת L; כְּנִשְׁתָּא L; יֵאָא EF; יֵאָא 4 L; כֵּת BCEF; כְּנִשְׁתָּא  
L; רַבְרִבֵּא [רַבְרִבֵּא] L; יֵאָיִן L; יֵאָיִן C; יֵאָיִן [יֵאָיִן]  
EF; וְאַפְלו [וְאַפְלו] L; לַעֲמָא prm. [לַעֲמָא] L; יֵתבי prm. [סְנֵהֲדֵרִין] 5  
L; דִישִׁיר L; בְּנֵי כְנִשְׁתָּא EF; בְּנֵי כְנִשְׁתָּא 6 L; וְאַפְלו  
דִּלְקֻטוֹ >EF; C; מְכֹנְהִי [כְּבָנוּי] דִיעֲקֵב L; צִדִּיקִין [צִדִּיקִין]  
C; בַּעֲדֵר [בַּעֲדֵר] C (v. sub. al. m.); F; שְׁנוֹךְ [שְׁנוֹךְ] 8 L; דִּלְקֻטוֹ BCEF;  
B; וְשִׁבְלָה [וְשִׁבְלָה] B (corr. ab al. m.); F; הָרְחֵצָה [הָרְחֵצָה] B; שְׁעָלוּ [שְׁעָלוּ]  
L; יֵאָיִן [יֵאָיִן] L; כִּמָּה 9 EF; וְשִׁבְלָה C; וְשִׁבְלָה

קודשא ומעסרא דאפרשותא ודבין מכל אונס וגזילא ועושקא הי כמא  
[דהוה] דבין עדרא דענא דיעקב בעידן דהו גזוזין וסליקו מן נחלא דיובא  
דלא הוה בהון אנפשותא ועושקא וכולהון דמא דא לדא וילדן תאומין  
בכל עידן ועקרא ומתכלא לא הוה בהון:

3. כחוט השני שפתותיך ומדברך נאווה כפלה הרמון רקתך מבעד  
לצמחך: וספתוי דכהנא רבא הו בעין בעלותא ביומא דנפורי קני ומלוי:  
הו מהפנין הויהון דישאל דמין לחוט זהוריתא ומחוזין יתהון בעמר  
נקי ומלכא דהוה מדבר ברישום מלי פקודיא ברמונא בר מן אמרכליא  
ואורכנין דאיון קריבין למלכא דאיון צדיקא ולית בהון מידעם ביש:

(4) כמנדל דוד צאריך בנוי לתלפיות אלף חמנן תלוי עליו כל שליטי  
הנבירים: וריש מתיבתא דהוא רב דיליך חסין בזכותא ורב בעובדין טבין

BL ואפרשותא דאפרשותא EL ומעטרא C ומעסרא נומעסרא 1  
F(?) וגזילא E וגזילא L אונסא C אנסא אונס CEF לאפרשותא  
עדרא L דהו EF דהו AB > C [דהוה 2 CEF > L ועושקא  
הוה 3 L וסלקן וסליקו CEF גזוזין גזוזין L עדרי B עדרא  
ועקרא 4 L תיומין תאומין EF וגזילא C ועושקא CEF הוה  
C ומדברך ומדברך C שפתותיך שפתותיך EF ~ נומתכלא  
מבעד EF נאווה C נאווה EF וימדברך B (corr.) ומדברך  
E הו נהו F וספתוי EL וספתוי C וספתוי 6 C מבעד  
נומלוי L צלותא בעלותא F בעין E בעין BL בעין L הון  
EF דהו C דהו נדהוה 8 L ומילוי C (evan.) ומלוי BEF ומלוי  
נמלי L רישון CEF רישון ברישום CEF > L די הוא  
C וארכנין B ואורכנין 9 C אמרכלא נאמרכליא EF מלו  
C למללא לכא נמלכא CEF קריבין קריבין L וארכנין EF וארכנין  
EF שקטי יטליט B (corr.) כל נכל EF לת לתלפיות 10  
רב דיליך C דהיא לך נדהוה רב דיליך EF מתיבתא 11  
EF בזכותא C בזכותא L רב די לך E רב דיליך

בְּדוֹד מְלֵכָא דַּיִשְׁר וְעַל מַיִמַּר פּוּמְיָה הָוָה מִתְבְּנִי עֲלֵמָא וּבֹאֲלָפִן אֲוִרִיתָא  
 דְּהוּא עֹסִיק בֵּיה הָוָה רְחִיצִין עֲמָא בֵּית יִשְׁר וּמִנְצָחִין בְּמֶרֶב כְּאִילוֹ אִינוֹן  
 אֲחִידִין בִּידִיהוֹן כֹּל מַנִּי זִינִין דְּנִיבְרִין:

5 יִטְנִי יְדִידִךְ כְּשֵׁנִי עֲפָרִים תְּאֻמִּי צְבִיָּה הָרוּעִים בְּשׁוֹשְׁנִים: תִּיִן  
 5 פְּרִיקִךְ דַּעֲתִידִין לְמַפְרָקִךְ וּמִיטִיָּה בְּר דָּוִד וּמִיטִיָּה בְּר אֶפְרַיִם דִּמְיִן לְמִיטִיָּה  
 וְאַהֲרֹן בְּנֵי יוֹכָבֵד דְּאִמְתִּילוּ לְתִירִין אֲוִרִילִיא תִּיּוּמִי טְבִיאָא וְהוּוּ רָעִן לְעֲמָא  
 בֵּית יִשְׁר בְּזִכּוּתְהוֹן אֲרַבְעִין שָׁנִין בְּמִדְבָּרָא בְּמָנָא וְעוֹפִין פְּטִימִין וּמִי  
 דְּבִירָא דְּמִרָאִים:

6 עַד יִשְׁפּוּחַ הַיּוֹם וְנָסוּ הַעֲלָלִים אֲלֶיךָ לִי אֵל הָרִ המִּזְרָא וְאֵל גִּבְעַת  
 10 הַלְבֹנוֹתָ: וְכֹל זֶמֶן דְּהוּוּ עֲמָא בֵּית יִשְׁר אֲחִידִין בִּידִיהוֹן אֲוִמְנוֹת אֲבִהֲתָהוֹן  
 צְדִיקָא הָוָה עֲרָקִי מִזִּיקִי וּמִטְלָנִי דְּנִפְרִידִי וְטִיִּהֲרִי מִבִּיִּיהוֹן עַל דְּהוּתָּהּ שִׁנְיָתָהּ

דְּהוּא <sup>2</sup> C אֲוִרִיתָהּ [אֲוִרִיתָא F באֲלָפִן [ובֹאֲלָפִן F דַּעַל [ועַל <sup>1</sup> EFL > L > EFL > L > C; בְּהַּ [בֵּיה B C E F עֹסִיק [עֹסִיק EL דְּהוּהָ [דְּהוּהָ CF; דְּהוּהָ  
 E; זִינִין [זִינִין EFL מִנִּי [מִנִּי <sup>3</sup> L > L [אִינוֹן CL בְּמֶרֶב [בְּמֶרֶב EF עֲפָרִים; C עֲפָרִים; B עֲפָרִים [עֲפָרִים <sup>4</sup> F דְּגִבְרִין [דְּגִבְרִין L זִינִין  
 (evan.); F [לתִירִין C וְאַהֲרֹן [וְאַהֲרֹן <sup>6</sup> EF עֲבָהּ; B; צְבִיאָא [צְבִיאָה  
 אֲוִרִילִין; F (evan.); CE; אֲוִרִילָא B; אֲוִרִילִיא [אֲוִרִילִיא Ar. כְּתִירִי  
 Ar. תְּאֻמִּי; E תִּיּוּמִי; F (evan.); C (mg.); C תִּיּוּמִי; C חֲמִי [תִּיּוּמִי L Ar.  
 L וְהוּוּ; E וְהוּוּ; C וְהוּוּ; B וְהוּוּ [וְהוּוּ BEF Ar. טְבִיאָא [טְבִיאָא  
 F [עוֹפִין [עוֹפִין CE; בְּזִכּוּתְהוֹן [בְּזִכּוּתְהוֹן <sup>7</sup> F  
 C; בִּירָא [דְּבִירָא <sup>8</sup> L וּמִי; F וּמִי; E וּמִי; C וּמִי [וּמִי E פְּטִימָא  
 BEFL; אֲחִידִין [אֲחִידִין C וְכֹל זֶמֶן [וְכֹל זֶמֶן <sup>10</sup> L באֲרָא; EF; בְּאִירָא  
 C (v. sub. al. m.) בִּידִיהוֹן [בִּידִיהוֹן C (voc. sub. al. m.) אֲחִידִין  
 C מִזִּיקִי [מִזִּיקִי E מִן; + B C E F עֲרָקִין [עֲרָקִי CE צְדִיקָא [צְדִיקָא <sup>11</sup> C  
 C; דְּנִפְרִידִי [דְּנִפְרִידִי EFL וְטִלָּנִי; C (mg. al. m.); C וְטִלָּנִי > C; [וְטִלָּנִי  
 C (del.); C וְטִיִּהֲרִי [וְטִיִּהֲרִי L C (mg. al. m.) וּצְפִירוֹרִי (del.);  
 L דְּהוּתָּהּ [דְּהוּתָּהּ L וְטִיִּהֲרִי; F וְטִיִּהֲרִי; E

יִקְרָא דִּיְיָ שְׂרִיא בְּבֵית מִקְדָּשָׁא דְהוּא מִתְבְּנִי בְּטוֹר פּוֹלְחָנָא וְכָל מְזִיקָא  
וּמַחְבְּלָא הוּוּ עֲרִקִין מִרְיָה קְמוּרָת בּוֹסמִיא:

(7) כֻּלְךָ יָפָה רְעִיתִי וְמוֹם אֵין בְּךָ: וְבוֹמֵן דְּעָמָא בֵּית יִשְׂרָאֵל עֲבָדִין  
רְעוּתִיה דְּמָרִי עֲלָמָא הוּא מְקָלִים יְתָחוּם בְּשִׁמִּי מְרוּמָא וְכֵין אָמַר כּוֹלִךְ  
שְׁפִירָתָא בֵּית יִשְׂרָאֵל וּמַחְתָּא לִית בִּיד: 5

(8) אֲתִי מַלְבָּנוֹן פֻּלָּה אֲתִי מַלְבָּנוֹן תְּבוּאִי תְּשׁוּרִי מְרָאשׁ אֲמִנָּה מְרָאשׁ  
סְנוֹר וְחֶרְמוֹן מִמְעֻנוֹת אֲרִיּוֹת מַהֲרִי נְמוּרִים: אָמַר יְיָ בְּמִימְרֵיהּ עָמִי תָהָא  
יְתָבָא בְּנִשְׁתָּא דִּישְׂרָאֵל דְּרָמִיא לְנִינְפִי דְהִיא צְנִיעָא וְעָמִי תִיעֵלִין לְבֵית  
מִקְדָּשָׁא וְיָהוֹן מִקְרָבִין לִיד דְּרוֹן רִישִׁי עָמָא דִּיתְבִּין בְּרִישׁ טוֹר תְּלָנָא וְאוּמִיא  
דְּבַחֲרָמוֹן וְיָהוֹן מִסְקִי לִיד מִסִּין יְתָבִי כְּרִבִּין תְּקִיפִין דְּאִינוֹן גִּיבְרִין בְּאֲרִיין 10  
וְחֶקְרֹבְתָא מִן קְרוֹי מוֹרִיא דְּחֶסְנִין מִן נְמוּרִים:

BC מְזִיקָא [מְזִיקָא CEFL מוֹרִיָּה [פּוֹלְחָנָא C דְּהוּא] 1  
[כֻּלְךָ] 3 BEF > L בּוֹסמִין; C בְּסִמְיָא A (inscript.) בּוֹסמִיא 2  
[עֲבָדִין] L דְּעַמְךָ [דְּעַמָּא C כֻּלְךָ יָפָה] prm. [וְמוֹם C פֻּלָּךְ; B פֻּלָּךְ  
E בְּשִׁמִּי; C בְּשִׁמִּי [בְּשִׁמִּי EFL הוּא; C וְהוּא] 4 הוּא E עֲבָדִי  
L כְּנִישְׁתָּא דִּישְׂרָאֵל; C בֵּית יִשְׂרָאֵל 5 EFL כּוֹלִךְ [כּוֹלִךְ  
B; נְמוּרִים [נְמוּרִים B מִמְעֻנוֹת [מִמְעֻנוֹת B C הַמְמָה [נְאֻמָּה 6  
C; דְּרָמִיא 8 L תְּהִי נִתְהָא CF עָמִי [עָמִי EF נְמוּרִים  
E; דְּהִי [דְּהִיא Ar. לְנִינְפִי [לְנִינְפִי Ar. דְּרָמִי F; דְּרָמִיא  
CF וְעָמִי [וְעָמִי Ar. צְנִיעָא; C צְנִיעָא [צְנִיעָא Ar. דְּהִיא F; דְּהִיא  
EF; דִּירִין [דִּירִין C; דִּירִין BCEFL לִיד 6 L תִּיעֵלִין [תִּיעֵלִין  
L דִּיתְבִּין עַל נְהַר דְּאֻמָּנָה וְדִירִי prm. [דִּיתְבִּין L רִישִׁי] L דוֹרוֹן  
F מִסִּין [מִסִּין BCEFL לִיד [לִיד E מִסִּין; CFL מִסִּין [מִסִּין 10  
[נְמוּרִים C דִּיחְסִינִין [דִּיחְסִינִין 11 E נְבִרִין; C נְבִרִין [נְבִרִין > C [תְּקִיפִין  
L נְמוּרִין

(9) לַבְּחִינִי אַחֲתִי כָּלָה לַבְּחִינִי בְּאֶחָת מִעֵינֶיךָ בְּאַחַד עֵנֶק מִצֹּאֲרֹנֶיךָ:  
 קָבִיעַ עַל לֹחַ לְבִי חִיבַת זֹוטר רָבִינִךְ וְהוּא כָּהֶד מִן רַבְּנֵי סְנֵה־רִדִּין וּבְחָד  
 מִן לִנְיָפִי דְּהִיא צְנִיעָא קָבִיעַ עַל מַלְכִּיא דְּבֵית יְהוּדָה דְּהוּא יְהִיבָא כְּלִילָא  
 דְּמַלְכוּתָא עַל צֹוּרִיה:

(10) מָה יָפֹו דְּוֹדֶיךָ אַחֲתִי כָּלָה מָה טָבוּ דְּוֹדֶיךָ מִיָּין וְרִיָּה שְׁמֹנֶיךָ מְכַל  
 בְּשָׁמַיִם: כְּמָה שְׁפִירִין עָלֵי חִיבְתֶּיךָ אַחֲתִי כְּנִשְׁתָּא דִּישִׁיר דְּמִתִּילָא לִנְיָפִי  
 דְּהִיא צְנִיעָה כְּמָה טָבָן עָלֵי חִיבְתֶּיךָ [יְתִיר] מִן שִׁבְעִין אֹוּמִיא וְשֹׁם דְּצִדִּיקִין  
 נְדִירָה מְכַל בֹּוסְמִיָּהוּן:

(11) נָפֶת תִּטְפֶּנָּה שְׁפִחוּתֶיךָ כָּלָה דְּבִשׁ וְחָלָב תִּחַת לְשׁוֹנְךָ וְרִיָּה שְׁלֹמוּתֶיךָ  
 כְּרִיָּה לִבְנוֹן: וּבְעִירָךְ דְּמַצְלִיָּין כְּהִנִּיא בְּעֹזְרָתָא דְּקוּדִישָׁא וּלְהוֹן סְפִתְיוֹ כִּיעֶרַת

C בְּאַחֲת [בְּאַחַת] C bis (voc. subl. al. m.) לַבְּחִינִי [לַבְּחִינִי] I  
 C מעֵינֶיךָ B; מעֵינֶיךָ [מעֵינֶיךָ] (mg.) באחת EF; בְּאַחַד (v. subl. al. m.)  
 C עֵנֶק > Ct [עֵנֶק] EF מעֵינֶיךָ; C inscript. al. m.) מעֵינֶיךָ (mg. al. m.)  
 CL דְּהוּא [דְּהוּא] C קָבִיעָא [קָבִיעַ] 3 C וְהוּא [וְהוּא] 2  
 L: קָבִיעַ עַל לֹחַ לְבִי רַחֲמֶיךָ אַחֲתִי כְּנִשְׁתָּא דִּישִׁיר דְּמִתִּילָא לִנְיָפִי  
 די היא צְנִיעָא קָבִיעַ עַל לֹחַ לְבִי חִיבַת זֹוטר די בִּינֶךְ די הוא צְדִיקָא  
 כָּהֶד מִן רַבְּנֵי סְנֵה־רִדִּין וּבְחָד מִן מַלְכִּיא דְּבֵית יְהוּדָה דְּהוּא יְהִיבָא כְּלִילָא  
 מָה יָפֹו דְּוֹדֶיךָ אַחֲתִי כָּלָה מָה טָבוּ דְּוֹדֶיךָ מִיָּין וְרִיָּה שְׁמֹנֶיךָ מְכַל בְּשָׁמַיִם  
 C (voc. subl. al. m.) מָה טָבוּ דְּוֹדֶיךָ מִיָּין וְרִיָּה שְׁמֹנֶיךָ מְכַל בְּשָׁמַיִם  
 L מִשְׁבַּעֲנִין [מִן שִׁבְעִין] A > BCEFL יְתִיר 7 C שְׁפִירִין [שְׁפִירִין] 6  
 L נְדִירָה 8 L צְדִיקֶיךָ [צְדִיקֶיךָ] L טב + F וְשֹׁם BCE; וְשֹׁם [וְשֹׁם]  
 נָפֶת . . . 9-10 L בֹּוסְמִיָּהוּן EF; בֹּוסְמִיָּהוּן C; בֹּוסְמִיָּהוּן EF נְדִירָה  
 נָפֶת תִּטְפֶּנָּה שְׁפִחוּתֶיךָ כָּלָה דְּבִשׁ וְחָלָב תִּחַת לְשׁוֹנְךָ וְרִיָּה שְׁלֹמוּתֶיךָ [לִבְנוֹן  
 דְּמַצְלִיָּין] 10 EF כָּלָה [כָּלָה] 9 C (v. subl. al. m.) כְּרִיָּה לִבְנוֹן  
 [סְפִתְיוֹ] L וְלֹחַן [וְלֹחַן] EF בְּעֹזְרָתָא [בְּעֹזְרָתָא] F דְּמַצְלִין C; דְּמַצְלִין  
 כִּיעֶרַת [כִּיעֶרַת] L סְפִתְהוֹן F; סְפִתִּין E; שְׁפִתִּין C; סְפִתִּין B; סְפִתִּין  
 L יְעֶרַת BEF;



דובשא לישניך כנינפי צניעא במללותיך שירין ותושבתי מתילן כהלב ודבש  
זריה לבושי כהנין כריה לבנין:

12. מן נעול אחתי כלל הן נעול מעין חתום: ונשין דמתנסבן לנוברין  
צניען כנינפי צניעא ובנינתא דערן דלית רשו לנבר למיעל לנוה אלהין  
צדיקא דנפשיהון [משתלחן] תמן על יד מלאכיא ובתולתיך טמירן כננן 5  
דאלפילין ורחימן תמן כמבועא דמיא מתחות עיקרי אילניא דהין כנהרא  
דנפיק מערן ומתפרש לארבעה רישי נהרין. ואלמלא דהוה חתים בשמא  
רבא וקדישא הוה נפיק ומכע ויטפיק כל עלמא:

13. שלחך פרדם רמונים עם פרי מגדים כפרים עם נרדים: ועולימך  
מלך פקודיא הו ברמונין ורחימן לנשיהון וילדן בנין צדיקן כותהון וריהון 10  
מטול היכי כבוסמין טבין דנינתא דערן כפורין עם רשקין:

[מתילן] C > [צניעא] L נינפי כנינפי L ולישניך נלישניך 1  
קטורת [לבנין] 2 C וברבש; B ורבש נורבש L מתיקין; C מתילא  
BEF גל [נן] 3 L אולבנין; EF בוסמין; E (mg.) אולבנין; C לבנין  
נאלהין C ובננתא ובנינתא F צניען [צניעא] 4 L ונשיך ונשין  
משתלחין [C] משתלחן CEFL דנפשיהון [דנפשיהון] 5 L אלהין; E אלהין  
ובתולתיך C מלאכיא [מלאכיא] C ידי יד L לנוה [נתמן] ABEFL  
[דאלפילין] 6 L וננין; C כננן [כננן] EF ובתוליד; C ובתולתיך  
L בן [נתמן] L באנפילין; EF דאלפילין; C דאלפילין; B דאלפילין  
C דמין [דמיא] CEFL חין + [דמיא] L כמבוע; C כמבועין [כמבועא]  
L > CEF; עיקרי; B עיקרי [עיקרי] L דנפיק. prm [מתחות] L דמין  
L > [דנפיק מערן] 7 L > BCEF; כנהרא [כנהרא] L אילנא [אילניא]  
L די הוא; CEF דהוה [דהוה] EFL ואלמלי ואלמלא L לארבעת [לארבעה]  
C; ועולימך; B ועולימך [ועולימך] EF ויטפיק; C ויטפיק [ויטפיק] 8  
L מליין; F מלין; CE מלין [מלין] 10 L ועולימך; EF ועולימך  
[בנין] L ורחימן [ורחמן] BEF הו; C הא [הו] L הכרמונין [הי כרמונין]  
[כבוסמין] EFL הו; C האבי [היכי] 11 C צדיקא [צדיקין] L בנין כן

11 נָרַד וּזְכָרוֹם קָנָה וְקִנְמוֹן עִם כָּל עֵצֵי לְבוֹנָה מִוֹר וְאֶהְלֹות עִם כָּל  
 רֵאשֵׁי בְשָׂמִים: רִשְׁק וּמוֹרִיתָא עִם כָּל קִנֵּי בּוֹסמָא וְקִנְמוֹן עִם כָּל קִיסֵי  
 לְבוֹנָתָא מִוֹרָא רִבְיָא וְאַסְקִי לְאַלוֹאוֹן עִם כָּל מִינֵי שֶׁבַח בּוֹסמִין:  
 15 מְעִין גָּנִים בְּאֵר מִים חַיִּים וְנִזְחָלִים מִן לְבָנוֹן: וְמִיָּא דְשִׁילֹחַ מִדְּבָרִין  
 5 בְּנִיח עִם מוֹתֵר מִיִּין דְּנִגְדִין מִן לְבָנָן לְאַשְׁקָאָה יֵת אֶרְעָא דְיִשְׂרָאֵל בְּגִין  
 דְּאִינוֹן עֲסִיקִין בְּפִתְנָמֵי אוֹרִיתָא דְּמִתִּילָן לְבֵאֵר מִיִּין חִיִּין וּבִזְכוּתָא דְּנִיסוֹךְ  
 מִיָּא דְּמִנְסָכִין עַל מִדְּבַחָא בְּבֵית מִקְדָּשָׁא דְּמִתְבְּנֵי בִירוּשָׁלַם וּמִתְקָרֵי לְבָנוֹן:  
 16 עוֹרֵי צָפוֹן וּבְאֵי תִימָן הִפִּיחֵי גָנִי יִזְלוּ בְשָׂמֵי יִבּוּא דּוֹרֵי לָגְנוּ וְיִאֲבֹל  
 פְּרִי מִנְדִּיו: וְעַל סֹטֵר צִפּוֹנָא הָוָה פְּתוּרָא וְעִלּוּהִי תִרֵי עֶסֶר לַחֲמִין דְּאַפְיָא  
 10 וְעַל סֹטֵר דְּרוֹמָא בּוֹצִינָא לְאַנְהָרָא וְעַל מִדְּבַחָא הָווּ מְקַרְבִּין כֹּהֲנֵי קוֹרְבָנָא  
 וּמְסָקִין עֲלֵיהִי קְטוֹרֶת בּוֹסמִין אֲמֹרֶת כְּנִשְׁתָּא דְיִשְׂרָאֵל יִיעוֹל אֱלֹהֵי רַחֲמֵי  
 לְבֵית מִקְדָּשֵׁיהּ וְיִקְבִּיל בָּרְעוּא קוֹרְבָנָהוֹן דְּעָמִיה:

EF כְּפֹרִין; C כְּפָרִין; Bar. כּוּפְרִין נְכַפֹּרִין F כִּנְנַתָּא דְנִגְיִנְתָּא L כְּבוֹסִמִּין  
 EF רִשְׁקִין; BC רִשְׁקִין EF

BEF רִשְׁק וְרִשְׁק 2 EF קָנָה; C קָנָה נָקָה EF נָרַד 1 EF  
 BCEF וְקִנֵּי וְקִנֵּי CEFL > נַעַם כָּל F וּמוֹרִיקָא; CEL וּמוֹרִיקָא וּמוֹרִיתָא  
 LAr. מִירָא; C מִוֹרָא מִוֹרָא 3 CE וְקִנְמוֹן וְקִנְמוֹן L וְקִנָּה  
 LAr. וְאַסְקִיל; CEF וְאַסְקִי וְאַסְקִי CEF רִבְיָא  
 Ar אֲלוֹאִין; L אֲלוֹאוֹן; F לְאַלְוֹאִין; E לְאַלְוֹאִין; C לְאַלְוֹאִין; B לְאַלְוֹאוֹן  
 B (vowel) מְעִין [מְעִין] 4 L בּוֹסִמִּין [בּוֹסִמִּין] L > נִשְׁבַּח C ~ נְמִינֵי שֶׁבַח  
 CE דְּמִיִּין [מִיִּין] C מוֹתֵר [מוֹתֵר] 5 C דְּשִׁילֹחַ נְדִישִׁלֹחַ al. m.)  
 L דְּמִיִּין [מִיִּין] L לְבִירָא; C לְבוֹר [לְבֵאֵר] CF עֲסִיקִין [עֲסִיקִין] 6  
 C > דְּמִתְבְּנֵי בִירוּשָׁלַם C מִקְדָּשֵׁי [מִדְּבַחָא] L דְּנִסְכִּין [דְּמִנְסָכִין] 7  
 C תִּרֵי סֵר [תִּרֵי עֶסֶר] 9 C לְבָנָן [לְבָנוֹן] CL דְּמִתְקָרֵי [וּמִתְקָרֵי]  
 L בּוֹצִינָא [בּוֹצִינָא] L הוֹת+ [דְּרוֹמָא] 10 L דֹּאפִין; BEF דְּאַפְיָא  
 L יְעוֹל; EF יְעוֹל; C > יְעוֹל L נִאֲמֹרֶת כְּנִשְׁתָּא דְיִשְׂרָאֵל 11  
 L וְיִקְבִּיל [וְיִקְבִּיל] 12 L אֱלֹהֵי

## CHAPTER V

(1) בָּאתִי לִנְנִי אֶחָתִי כָּלָה אֶרִיתִי מוֹרִי עִם בְּשָׁמִי אֶכְלֶתִי יְעָרִי עִם רִבְשִׁי  
שָׁתִיתִי יַיִן עִם הָלָכִי אֶכְלוּ רַעִים שָׁתוּ וְשָׁכְרוּ דוֹדִים: אֲמַא קוֹדֶשָׁא בְּרִיךְ  
הוּא לְעַמִּיָּה בֵּית יִשְׂרָאֵל עֲלִית לְבֵית מְקֻדָּשָׁא רִבְנִית לִי אֶחָתִי כִנְשָׁתָא  
[דִּישְׂרָאֵל] דִּמְתִּילָא לְנִינְפִי צְנִיעָא וְאִשְׁרֵי שְׂכִינָתִי בִּינִיךְ קְבִילִית בְּרַעוּא יֵת  
קְטוֹרֶת בּוֹסְמִיךְ דְּעֵבְדַת לְשָׁמִי שְׁלָחִית אִישְׁתָּא מִן שְׁמִיא וְאֶכְלַת יֵת עֲלוּן 5  
וְיֵת נִכְסַת קוֹדֶשִׁין אֶתְקַבֵּל בְּרַעוּא קָדְמִי נִיטוֹךְ חֲמֹר סוֹמֵק וְחֲמֹר חִיוּר  
דְּנִסְכּוֹ כִּהְנִיא עַל מִדְּבָחָא כַּעַן אֵיתִּו כִּהְנִיא רַחֲמֵי פִיקוּדֵי אֶכּוּלוּ מָא דְּאִשְׁתָּאֵר  
מִן קוֹרְבָנִיא וְאֶתְפְּלֹקוּ בְּמָא דְּאֶתְעֵבִיד לְכוּן:

(2) אֲנִי יִשְׁנָה וְלָבִי עָר קוֹל דוֹדִי דּוֹפֵק פִּתְחִי לִי אֶחָתִי רַעִיתִי יִנְתִּי  
חֲמִתִּי שְׂרָאשִׁי נִמְלָא טַל קוֹוֹצוֹתִי רְסִיטִי לֵילָה: בְּתָר כָּל פִּתְנָמִיא הָאֵלֶּיךָ 10  
הָבוּ עָמָא בֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִסֵּר יְיָ יִתְהוֹן בִּיד נְבוּכַדְרֶצַּר מֶלֶכָא דְּכָבֵל וְאִוְבִיל

[אֲמַא EF (?) רַעִים; C רַעִים] EF חֲלָכִי; C חֲלָכִי [חֲלָכִי 2  
L אֶחָתִי; EF אֶחָתִי [אֶחָתִי L מְקֻדָּשִׁי [מְקֻדָּשָׁא 3 CEFL אֲמַר  
L > [בְּרַעוּא L ואִשְׁרֵי BCEF; ואִשְׁרֵי [ואִשְׁרֵי CEFL] > AB 4  
וֵית 6 L ואֶכְלַת E ואֶכְלִית [ואֶכְלַת EF דְּעֵבְדַת; C דְּעֵבְדַת [דְּעֵבְדַת 5  
אֵיתִיאֵו [אֵיתִו C וְחֲמֹר L קוֹדֶשִׁין F וְנִכְסַת [נִכְסַת  
> EF (blurred); C רַחֲמֵי [רַחֲמֵי EF > [כִּהְנִיא E אֵיתִיאֵו F (blurred);  
BL דְּמִשְׁתָּאֵר [דְּאִשְׁתָּאֵר EL אֶכּוּלוּ; C אֶכּוּלוּ [אֶכּוּלוּ EF > [פִּיקוּדֵי  
דוֹדִי 8 CEFL דְּאֶתְעֵבִיד L מִן טוֹבָא; CEF מָא [בְּמָא 8  
> Et, E (mg. habet) 10 C קוֹוֹצוֹתִי [קוֹוֹצוֹתִי 10  
L > [11 BCEF נְבוּכַדְרֶצַּר נָצַר

יִתְהוֹן בְּלֹלֹתְהוֹן כְּגִבֹר דְּמִיכָא דְלֹא יָכִיל לֵאחֲתָרָא מִשְׁנַתְיָה וְקָל רֹחָא  
דְּקוֹדֶשָׁא מִזְהָרָא לְהוֹם עַל יָד נְבִיִּיאָא [וְהוֹת] עֵיִרָא יִתְהוֹן מִדְמוּךְ לִיבְהוֹן  
עָנִי רִיבּוֹן כָּל עֲלָמָא וְכִין אָמַר הָדְרִי בְּתוֹיבְתָא פִתְחִי פּוֹמִיךְ וְנֹעִי וְשִׁבְחִי  
לִי אֲחֵתִי רְחִימְתִּי כְּנִשְׁתָּא דִּישְׂרָאֵל דְּמוֹתִילָא לְיוֹנָה בְּשִׁלְיֻמוֹת עוֹבְדִיךְ אֲרוֹם  
פְּעָרָא דְרִיזִי אֲחַמְלִי מִן [דְּמַעְתִּיךְ] כְּגִבֹר דְּסַעַר דִּישִׁיָּה מַצְבַּע מְטִלָא דִּשְׂמִיא

וְצִיצִית נֹרִי כְּגִבֹר דְּצִיצִית נֹרֹהוּי מְלִין מְטִיפִי מְטָרָא דְנַחְתִּין בְּלִילִיא:

3 פְּטִמְתִּי אֶת כְּתָנִי אִיכְכָה אֶלְבֶּשֶׁנָה רְחַצְתִּי אֶת רִגְלִי אִיכְכָה אֶטְנַפֵּם:

עָנֹת כְּנִשְׁתָּא דִּישְׂרָאֵל וְאִמְרַת כֹּלְקָבִיל נְבִיִּיאָא הָא כֶּבֶר אֲעִידִי מְנִי נִיר  
פְּקוֹרִי וּפְלָחִית לְטַעוֹת עַמְמִיא וְאִיכְדִין יִתְהוֹן לִי אֶפֶן לְמַהֲדֵר לְתוֹתִי אֲחִיב  
10 לְהוֹן מְרִי עֲלָמָא עַל יָד נְבִיִּיאָא וְאָף אֲנָא הָא כֶּבֶר קְדִישִׁית יֵת רִגְלִי מְסֹאֲבִתִּיךְ  
וְאִיכְדִין אֶמְנִיפִינוּן בְּיָדִיךְ בְּעוֹבְדִיךְ בִּישְׂא:

והוּו דמיין [כְּגִבֹר] L בנלותא CEF; בְּלֹלֹתְהוֹן [בְּלֹלֹתְהוֹן] 1  
E; יָכִיל [יָכִיל] L דמכא E; דְּמִיכָא C; דְּמוֹכָא [דְּמִיכָא] L בנלותא  
A; וְהוֹת [וְהוֹת] BCFL; יָדִי נִיר 2 E; מִשְׁנַתְיָה [מִשְׁנַתְיָה] F יָכִיל  
F; עָנִי EL; עָנָה [עָנִי] 3 EF (?) עֵרָה C; עֵרָא [עֵרָה] E וְהוֹת  
F; פִתְחִי [פִתְחִי] F; בְּתוֹיבְתָא [בְּתוֹיבְתָא] CEF; הָדְרִי [הָדְרִי]  
F; רְחִימְתִּי [רְחִימְתִּי] EF; אֲחֵתִי [אֲחֵתִי] EF 4 EF; וְשִׁבְחִי  
CEFL; סַעַר [סַעַר] EL; שַׁעַר (E ראשי) [סַעַרָא דִּישִׁיָּה] 5 CL; לְיוֹנָתָא  
F (blurred); כְּגִבֹר [כְּגִבֹר] ABEFL; דְּמַעְתִּיךְ [דְּמַעְתִּיךְ] C; אֲחַמְלִי [אֲחַמְלִי]  
L; מִן טַי. [מִן טַי.] EF; וְצִיצִית [וְצִיצִית] 6 CL; מַצְבַּע [מַצְבַּע]  
L; מְלִין [מְלִין] CF; מְלִין [מְלִין] EF; דְּצִיצִית [דְּצִיצִית] L; עֵינִיךְ  
[יִתְהוֹן] C; וְכִין [וְכִין] F; אֶלְבֶּשֶׁנָה [אֶלְבֶּשֶׁנָה] C; אֶלְבֶּשֶׁנָה [אֶלְבֶּשֶׁנָה] 7  
L; וְהִכְדִין [וְהִכְדִין] C; וְאִיכְדִין 6 E (blurred); [מְנִי נִיר] L; > C; אִמְרַת  
C; יִתְהוֹן [יִתְהוֹן] 10 L; אֲחִיב [אֲחִיב] C; לְמַהֲדֵר [לְמַהֲדֵר] L; יְהוּיִן [יְהוּיִן]  
סְלִיקִית [סְלִיקִית] מְבִינִיךְ [מְבִינִיךְ] וְהִכְדִין [וְהִכְדִין] וְאֵת [וְאֵת] עוֹבְדִין [עוֹבְדִין] נִיר  
[וְאִיכְדִין] 11 L; מְסֹאֲבִתִּיךְ [מְסֹאֲבִתִּיךְ] EF; מְסֹאֲבִתִּיךְ [מְסֹאֲבִתִּיךְ] L; בִּישִׁין [בִּישִׁין] וְאִנָּא  
L; אֶמְנִיפִינוּן [אֶמְנִיפִינוּן] C; אֶמְנִיפִינוּן [אֶמְנִיפִינוּן] L; וְהִכְדִין [וְהִכְדִין] EF; וְאִיכְדִין

(4) דודי שלח ידיו מן החור ומעי המו לו: כד אתגלי יקרא דיי  
לעמא בית ישר לא צבן למחרט ולמתב לותיה אושיט ית מהת גבורתיה  
על שבטא דראובן ונר ופלגות שבטא דמנשה דמעברא לירדנא ומסר  
יתחון ביד סנהריב מלכא דאתור ואגלי יתחון ללחלה והבר ונחר גיזן  
קריו מדי וכבר דבר מידהום ית עינל מתכא דיטוי ירבעם הייבא בלשם 5  
דמתקריא פומיאם ביומי פקה בר רמליה וכר שמעית אלא רחמי אתגוללו  
עליהון:

(5) קמתי אני לפתוח לדודי ודי נטפו מור ואצבעותי מור עובר על  
כפות המנעול: ודדו תקיפת עלי מהת גבורתא דיי תהית על עובדי וכהניא  
קריבו קורבנא ואסיקו קטורת בוסמין ולא אתקבל כדעא ארום מרי עלמא 10  
אחד רשי תיבתא באנפאי:

(6) פתחתי אני לדודי ודודי חמק עבר נפשי יצאה בדבריו בקשתיהו

L יהוה נדיי L מן קדם ניקרא EF עליו B (al. m.); ולו I  
E ולמוחוב; C ולמיתוב נלמתב F (?) צבן נצבן L דעמא נלעמא 2  
נדראובן 3 L > ית E אושיט נאוישיט L ולמיתב F ולמוחוב  
ביד סנהריב מלכא דאתור ואגלי 4 C דירדנא נלירדנא F דראובן  
E והבר והבר; C והבר והבר L בלחלה נללחלה EF > ניתחון  
CEF גזון גיזן EL נהרי BC; ונחר ונחר L ובחבור F; והבר  
ועינל L > נית LAr. ודבר C ודמר נוכבר דבר L וקרוי נקרוי 5  
C בלשם נבלשם C הייב נהייבא C ירבעם ירבעם L עינלא Ar.; ענלא  
C פמיאם A; פומיאם B פומיאם L דן +; Ar.; בלשם EF; כל ישם  
נאתגוללו F רחמי רחמי BL רמליהו נרמליה Ar. פביים EF; פמיאם  
C וכר נוכרו EF המנעול BC; המנעול נהמנעול L אתגוללו  
F עובדי נעובדי F תהית ותהית CEF > נמהת E עלאי נעלי  
תיבתא 11 CEF ארי נארום CEF בסמיי נבוסמין CEF > נקטורת 10  
נבקשתיהו C עבר נעבר 12 CL באנפי B; באנפי נבאנפאי E תיבתא  
C בקשתיהו



וְלֹא מִצָּאֲתִיו רָאֵתִיו וְלֹא עָנִנִי אִמְרַת כְּנִשְׁתָּא דִּישְׂרָאֵל צְבִיתִי לְמַתְבַּע  
אוּלְפָן מִן קִינִי וְאִיהוּ סְלִיחַ שְׂבִינְתִּיהּ מְבִינִיא וְנַפְשִׁי תְּאִיבָא לְקָל מְלוֹחִי  
תְּבַעִית שְׂבִינְתִּיהּ וְלֹא אִשְׁכַּחִית צְלִיתִי קְדָמוּהִי וְאִיהוּ טָלִיל יִסְמִיא בְּעֶנְנִין  
וְלֹא כָבִיל צְלוֹתִי:

7 מִצָּאֲנִי הַשְׁמִירִים הַכּוֹבָבִים בְּעִיר חֲבוּנִי פָצְעוּנִי נִשְׂאוּ אֶת רִדְיִי  
מִעָלִי שְׁמָרֵי הַחֹמֹת: אֲדַבְקוּנִי כַסְדָּאִי דְנִטְרִין עַל אוּרְחָא וּמַעֲיָקִין חֹזֵר  
חֹזֵר עַל קֶרְתָּא דִּירוּשָׁלַם מְנִי קָטְלוּ בְּחֶרֶבָא וּמְנִי אוּבִילוּ בַּעֲבִיָּה נָטְלוּ תְנֵא  
דְּמַלְכוּתָא מִעַל צוּרָא דְצִדְקָהּ מְלָכָא וְאוּבִלוּנִיהּ לְרַבְלָה וּסְמִיא יֵת עֵינוּהִי  
עָמָא דְכָבֵל דְּמַעֲיָקִין עַל קֶרְתָּא וְנִטְרִין יֵת שׁוּרִיא:

8 10 הִשְׁבַּעְתִּי אֲחֶכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם אִם תִּמְצָאוּ אֶת רִדְיִי מִה תִּפְדּוּ לוֹ  
כִּי הִלַּח אֱלֹהֶּּ אֲנִי: אִמְרַת כְּנִשְׁתָּא דִּישְׁרָאֵל אִשְׁבַּעִית לָכֻן נְבִיִיא בְּנוֹת  
מִיִּמְרָא דִּקִּינִי מָא אִם יִתְנַלִּי עַל יָדְכֻן רַחֲמָנָא הוּיָא קְדָמוּהִי דְמַרְעִית מִן  
חֵיבַת רַחֲמֹהִי אֲנָא:

C צביתי נצביתי C ענני נענני EF מצאתיהו נמצאתיו C לא נולא 1  
L שביתת יקריה נשבינתיה 3 CL מביני נמבינאי C ואיהו נואיהו 2  
נאורחא > CEFL > על L אדביקו לי נאדבקוני 6 C ואיהו נואיהו  
חוזר חוזר חוזר 7 CF ומעיקין E ומעיקין נומעיקין L אורחתא  
E1 בשיבתא > L בשיבתא נביטבה C ירושלם דירושלם 7 C חוזר  
מלכא C דמלכא צדמיה נצדקיה (דצדקיהו L) מלכא L צואריה צורא 8  
נלרבלה L ואובילו יתיה CEF ואובילוהי נאובלוניה L דיהודה +  
נחולת BEF > כני 11 L וסיימו נוסמיו L ברבלה F לרבלא  
L1 אשבעית נאשבעית EF נשחולת (in script. al. m.) B נשחולת  
אתנלית . . . יתנלי . . . רחמנא L מאים נמא אם 12 F עליכון נלכין  
נדרעית L עליכון נעל ידכון F רחמני נרחמנא L רחמחכון  
L דמרעיתא EF דמריעמא C דמריעמא

9) מִה דְּוֹדֶךָ מִדּוֹר הָיְפָה בְּנָשִׁים מִה נְחֹמֶד דְּוֹדֶךָ מִדּוֹר שְׂכָכָה הִשְׁבַּעְתָּנוּ;  
עֲנִין נְבִיאָא וְאִמְרוּ לְבֵית יִשְׂרָאֵל אֵידִין אֱלֹהָא אֲנִי צְבִיא לְמַפְלָא כְּנִשְׁתָּא  
דִּישְׁר דְּשִׁפְרִיתָא מְכַל עֲמִמָּא לְאֵידִין אֱלֹהָא אֲנִי בְּעִיא לְמַדְחַל דְּהֶכִין  
קִיִּימַת עֲלָנָא;

10) דְּוִדִּי צֶח וְאִדּוּם דְּגוֹל מִרְבֵּכָה: בְּכִין שְׂרִיאַת כְּנִשְׁתָּא דִּישְׁר לְמִשְׁתַּעֲי  
בְּשִׁבְחָא דְּמָרִי עֲלָמָא וְכִין אִמְרַת לְהָהוּא אֱלֹהָא רַעוּתִי לְמַפְלָא דְּעֻטִּיף [בִּימָמָא]  
בְּאֻצְטָלָא חִוּור כְּתִלָג וְעָסִיק בְּאַרְבַּע וְעַסְרִין סַפְרִין פְּתַנְמִי אֹרִיתָא וּפְתַנְמִי  
נְבִיָּא וְכִתְבִּי וּבְלִילִיא הָוָה עָסִיק בְּשִׁיתָא סַדְרִי מִשְׁנָה וְזִי יִקְרָא דְּאִנְפּוּהִי  
זְהִירִין כְּנוֹרָא מְסִנְיָאוֹת חֻכְמָתָא וְסִבְרָא דְּהוּא מַהֲדִית שְׁמַעְתָּן חֲדָתִין כְּכַל  
יִמָּא וְעֵתִיד לְפִרְסוּמִינוֹן לְעִמְיָה בִּיזְמָא רַבָּא וְטַמְסִיה עַל רַבּוּ רַבּוּן דְּמִלְאכִין 10  
דְּמִשְׁמִשִּׁין קְדָמוּהִי:

E; עֲנִין C; עֲנִין [עֲנִין] 2 BEF B (eras.) > C [נחמד] 1 C [פֶּה] + נחמ 1  
EF לְאֵידִין C; לְאֵידִין נְאִידִין EF וְאִמְרִין וְאִמְרוּ L עֲנוּ F; עֲנִין  
L בְּעִיא נְצִבִיא F אֲנֵת EL אֲנֵת C; אֵת נְאִתִּי C אֵת prn. נְאִלְהָא  
נְדִשְׁפִּירַתָּא 3 BEF לְמַפְלָא [לְמַפְלָא] 2 C > [לְמַפְלָא] . . . לְמַדְחַל 2-3  
L צִבִּיא נְצִבִיא F אֲנֵת EL אֲנֵת נְאִתִּי EF לְאֵידִין [לְאֵידִין] L שְׁפִירַתָּא  
E (sub. v. al. m.) קִיִּימַת [קִיִּימַת] 4 L דְּהֶכִין CEF דְּהֶכִין [דְּהֶכִין]  
AB > CEFL [בִּימָמָא] CEF דְּעֻטִּיף [דְּעֻטִּיף] L לְמָרִי [דְּמָרִי] 4  
BCEF חִוּור [חִוּור] L בְּאֻצְטָלָא F; בְּאֻצְטָלָא C; בְּאֻצְטָלָא [בְּאֻצְטָלָא] 7  
EF וְעָסִיק C; וְעָסִיק [וְעָסִיק] L כְּתִלָג [כְּתִלָג]  
L דְּאֹרִיתָא [דְּאֹרִיתָא] CEFL > CEFL [פְּתַנְמִי] CEFL C [בְּעַסְרִין] וְאִרְבַּעַה  
E דְּאִפּוּהִי [דְּאִפּוּהִי] L דִּיהוּהּ [דִּיהוּהּ] E עָסִיק CEF; עָסִיק [עָסִיק] 5  
EF וְסִבְרָא C; וְסִבְרָא [וְסִבְרָא] EF מְסִנְיָאוֹת [מְסִנְיָאוֹת] 6  
L שְׁמַעֲיִין BCEF שְׁמַעְתָּן [שְׁמַעְתָּן] F מַחֲדַת E; מַחֲדַת  
C; דְּמִלְאכִין [דְּמִלְאכִין] CE רַבּוּן [רַבּוּן] F וְעֵתִיד [וְעֵתִיד] 10 EF חֲדָתִין  
L מִלְאכִין EF; דְּמִלְאכִין

11 רָאִשׁוּ כְתָם פֶּן קוֹצֵתִי הַלְחָלִים שְׁחֹרֹת פְּעוֹרָב: רִישִׁי אֲוִיתִי  
 דְּהִיא רִנָּה מִדָּהֵב טָב וּפִירוּשׁ מְלֵיא דְּבָה דְּנֹרִין טַעֲמִין וּפִקּוּדִין לְמִן  
 דְּנִטְרִין לְהוֹן חֹוּרִין כְּחֶלֶק וּדְלָא נִטְרִין לְהוֹן אֹכְמִין כְּאִנְפִּי עוֹרִיבָא:  
 12 עֵינָיו כְּיוֹנִים עַל אִפְקֵי מִים רְחוּצוֹת בְּחָלָב יוֹשְׁבוֹת עַל מְלֶאֶת:  
 5 עֵינָוְהוּ (מִסְתַּכְּלָן) תְּדִירָא עַל יְרוּשָׁלַם לֹאִיטְבָא לֵה וּלְבִרְכָּהּ מְדִישָׁה דְּשֶׁתָּא  
 אַעֲד סוֹפָהּ כְּיוֹנִין דְּקֹרְמָן וּמִסְתַּכְּלָן עַל מַפְקָנוֹת מֵיא בִּינִין זְכוּתָא דִּתְכִי  
 סְנַהֲדִין דְּעֶסְקִין בְּאֹרְחָא וּמִנְהֲרִין יֵת דִּינָא לְמַהוּ שְׁעִיעַ כְּחָלָב וַיִּתְכִּין  
 וַיִּתְכִּין בְּכִי מִדְּרִשָׁא וּמִתִּינִין בְּדִינָא אַעֲד דְּנִמְרִין לֹזְכָּהּ וּלְחִיבָא:  
 13 לְחִי פְּעֹרֹגַת הִבְשֵׁם מְגִדְלוֹת מְרָקְהִים יִשְׁתּוּתִיו שׁוֹשִׁים נוֹטָפוֹת  
 10 מוֹר עוֹבֵר: תְּרִין לוֹחֵי אֲבִינִין דִּיהָב לְעִמִּיה כְּתִיבָן בְּעֶסֶר שְׁטִין דְּמִיָּין לְשִׁטִּי  
 נִינֵת בּוֹסְמָא מְרִבִּין דְּקֹדוֹקִין הִי כְּמָא דְּנִינֵתָא מְרִבָּא בּוֹסְמִין וְסַפְתִּי

E; רִאשִׁי C; רִישִׁי R; קוֹצֵתִי EF קוֹצֵתִי C; קוֹצֵתִי Q; קוֹצֵתִי 1  
 דְּנֹרִין L דְּבָהּ EF; דְּבָהּ L דִּי הִיא נְדָהּ 2 F; > L רִישִׁי  
 חֹוּרִין חֹוּרִין EF דְּנִטְרִין L דְּנִטְרִין 3 L דְּנִטְרִין L דְּנִטְרִין  
 רְחוּצוֹת 4 EF עוֹרִבָא C; עוֹרִבָא L כְּאִנְפִּי CEF  
 C; לֹאִיטְבָא B (vowels al. m.) מְלֶאֶת (רְחוּצוֹת) B (al. m.) CB רְחוּצוֹת  
 C; לֹאִיטְבָא ACL מְסַכְּלָן BEF מְסַכְּלָן 5 EF מְלֶאֶת  
 L וּלְבִרְכָּהּ CE; וּלְבִרְכָּהּ L לְאֹטְבָא E (blurred);  
 L דְּקִימִין BCEF דְּקִימִין דְּקִימִין L סוֹפָה דְּשֶׁתָּא CEF; סוֹפָה נְסוֹפָהּ 6  
 E כְּחָלָב וּכְחָלָב CE דְּעֶסְקִין 7 CEFL וּמִסְתַּכְּלָן  
 לְחִי 8 CL בְּבִית נְבִי 8 BCEFL > 2<sup>o</sup> וַיִּתְכִּין C וַיִּתְכִּין 9 וַיִּתְכִּין  
 B (vowels al. m.) מְגִדְלוֹת EF (vowels al. m.) לְחִי B; לְחִי  
 10 EF מְרָקְהִים BC; מְרָקְהִים (מְגִדְלוֹת) originally  
 מְרִבָּא B; מְרִבִּין מְרִבִּין 11 EL בְּעֶסֶר BCEF בְּעֶסֶר C כְּתִיבִין  
 E דְּנִינֵתָא CFL; דְּנִינֵתָא דְּנִינֵתָא L וְטַעֲמִין+דְּקֹדוֹקִין L מְרִבִּין CEF;  
 EF וְסַפְתִּי C; וְסַפְתִּי EF בּוֹסְמִין L מְרִבִּין EF; מְרִבִּין L  
 L וְסַפְתִּי

חֲכִימִיא דְּעֵסִיקִין בְּאוֹרֵיתָא וְלֵהוֹן טַעמִין בְּכָל סֵטֶר וּמִימֹר פּוֹמִיחוֹן כְּמוֹרָא  
בְּחִירָא:

(14) יָדִיו גְּלִילִי זָהָב מְמַלְאִים בְּתַרְשִׁישׁ מַעְיו עֲשֶׂת שָׁן מַעְלַפֶּת סְפִירִים:  
תְּרִי סֵר שְׁבַטִין דִּיעָקֵב עֲבָדִיה. גְּלִיפִין עַל צִיָּן כְּלִילָא דְקוֹדֶשָׁא דְדִהֲבָא  
גְּלִיפִין עַל תְּרִי סֵר מִרְגְּלִיתָא עִם תַּלְתָּה אֲבָהֶן אֲבָרָהִם יִצְחָק וְיַעֲקֹב. רְאוּבֵן 5  
גְּלִיף עַל אַחְמֹר שְׁמַעוֹן גְּלִיף עַל פּוֹטָה לֹאִי גְּלִיף עַל בְּרָקָן יְהוּדָה גְּלִיף עַל  
נֹפֶךְ כּוּחֲלִי דֵין גְּלִיף עַל סְפִיר יִשְׁשֹׁכָר גְּלִיף עַל יִתְחָלֵם גֵּר גְּלִיף עַל לְשֵׁם  
אֲשֶׁר גְּלִיף עַל יִשְׁבּוּ נַפְחָלִי גְּלִיף עַל אַחְלָמָה זְבוּלֹן גְּלִיף עַל תְּרַשִׁישׁ יוֹסֵף

וּמִימֹר L זַחֲחִין וְלֵהוֹן CEF דְּעֵסִיקִין נְרַעֲסִיקִין L חֲכִימִי נַחֲכִימִיא 1  
בְּתַרְשִׁישׁ 3 L כְּמִירָא נַכְמוֹרָא C פְּמִחוֹן נַפּוֹמִיחוֹן L וּמִאֲמֹר  
E עֲשֶׂר נֶסֶר 4 F שָׁן; E שָׁן; C; B (al. m.) שָׁן שָׁן C כְּתַרְשִׁישׁ  
צִיָּן... 4-5 L גְּלִילִין BCEF גְּלִיפִין גְּלִיפִין F עֲבָדִיה נְעֲבָדִיה FL עֵסֶר  
FL עֵסֶר; E עֲשֶׂר נֶסֶר 5 L ~ כְּלִילָא דְקוֹדֶשָׁא דְדִהֲבָא 4 BEF > [עַל  
F אֲבָהֲתָא נַאֲבָהִן L ~ תַּלְתָּה אֲבָהִן EF מִרְגְּלִיתָא; C מִרְגְּלִיתָא מִרְגְּלִיתָא  
אֹדֶם נַאֲחְמֹר 6 C רְאוּבֵן נְרְאוּבֵן L דַּעֲלִמָא prm נַאֲבָרָהִם L אֲבָהִת  
פְּטָרָה Bt פּוֹטָה At פּוֹטָה CE > [גְּלִיף C (mg. al. m.) אַחְכִּיר CEF;  
Bt בְּרָקָן At בְּרָקָן C super.; עֵקִי B super.; A super. עֵרָק C\*EF;  
C (mg.) יַעֲפָרִין; A super. B super.; זַעֲפָרָא L; זַעֲפָרִין + CEF; בְּרָקָן  
CL יִשְׁשֹׁכָר דֵּין LC super. כְּחֲלִי; CtEF נֹפֶכְךָ; B נֹפֶכְךָ כּוּחֲלִי נֹפֶכְךָ כּוּחֲלִי 7  
A super. B super.; מִהָא L; אֲזִמְרָנִד C\* חִיֹּר יִתְחָלֵם; BtEF סְפִיר At סְפִיר  
BtEF יִתְחָלֵם At יִתְחָלֵם L זְבוּלֹן; C דֵּין יִשְׁשֹׁכָר C (mg.) אֲזִמְרָנִד  
L דֵּין נִגְדִי C super. גּוֹרֵר; A super. B (mg.); כְּהֶרְמָאִן L; נוֹהֵר Ct סְפִיר  
C super. בְּרִלָא; A super. B super.; עֵרָק L; בִּירְלָא CEF; לְשֵׁם At לְשֵׁם  
A super. B super.; סַבְנָאסֹר C\*EF יִשְׁבּוּ At יִשְׁבּוּ L נַפְחָלִי נַאֲשֶׁר 8  
A super. פִּירְמוֹן L; טַכְאֵן C\*EF אַחְלָמָה At אַחְלָמָה L גֵּר נַפְחָלִי  
BCEF תְּרַשִׁישׁ At תְּרַשִׁישׁ L אֲשֶׁר זְבוּלֹן C (mg.) פִּירְמוֹן; B super.;  
A super. B super.; אֲזִרָק L; פִּירְמוֹן

גָּלִיף עַל יִשְׁהֶם בְּנִימִין גָּלִיף עַל יִשְׁפָּה דְמִיָּן לַחֲרִי עֹסֵר מְזֻלִּין בַּחֲרִין בְּעִשְׂשִׁית  
צִחִיָּהוּ בְּעוֹבְדֵיהוֹן כְּשֶׁן דְּפִיל כְּשִׁבְזִיזִין.

15 יִשְׁקִיּוֹ עֲמוּדֵי שִׁשׁ מִיּוֹסְדִים עַל אֲבְנֵי פֶז מֵרֵאָהוּ פְּלִבְזוֹן בַּחוּר  
כְּאֲרֹזִים: וְצִדִּיקָא אִינוֹן עֲמוּדֵי עֲלָמָא בְּסִסָּן עַל סְמְכֵי דָהָב טָב אִינוֹן  
פְּתַנְמֵי אֲוִרִיתָא דְעֶסְקִין בְּהוֹן וְמוֹכְחִין עֲמָא בֵּית יִשְׂרָאֵל לְמַעַבְדַּר רַעוּתִיהָ יֵאָר  
הוּא מַתְמַלִּי עֲלֵיהוֹן רַחֲמִין כְּסָבָא וּמַחוּר חוֹבִיהוֹן דְּבֵית יִשְׂרָאֵל כְּחֻלָּג וּמַתְעַתֵּד  
לְמַעַבְדַּר נִצְחָן קָרְבָּא בְּעַמְמֵיָא דְעַבְרִין עַל מִימְרֵיהָ כְּעוֹלָם גִּיבָר וְחִסִּין  
כְּגוֹלְמִישִׁין:

(16) חֲפֹז מַמְתְּקִים וְכָלֹּ מַחְמִידִים זֶה דְּדוּדֵי זֶה רַעִי בְּנוֹת יִירוּשָׁלַם: מְלִי  
10 מוֹרִינֵי מַתְקֵן כְּדוֹבֶשֶׁא וְכָל פִּיקוּדֵי רְגִינָן עַל חֲכִמִּיּוֹ מִדְּהָב דִּין הוּא  
תוֹשְׁבַחְתִּיהָ דְּאַלְהֵי רַחֲמֵי וְדִין תְּקוּף חוֹסְנִיהָ דְּמָרִי חֲבִיבִי נְבִיִּיא דְּמַתְנָבָן  
בִּירוּשָׁלַם:

A super. בליר צאפי; L מריבנ; Ct שְׁהֶם מְרֹבֵעַ; EF שׁוּהֶם At שְׁהֶם 1  
L; אפנטור; EF יִשְׁפָּה; C יִשְׁפָּה At יִשְׁפָּה C super. ממריבנ; B super.  
E עשר; C סר נעסר; C אפנטור; A super. B super.; C (mg.)  
נְהִירִין; L נהירין; C\* בחירן נְבִחִירִין F מְזֻלָּא; E מְזֻלָּא; C מְזֻלָּא מְזֻלִּין  
C (mg.) C וּבִהִיקִין +; C בְּשִׁבְזִיזִין נְבִשְׁבְּזִיזִין L צחיהון נצחיהון 2  
סְמְכֵי 4 EF אֲדָנִי; C אֲדָנִי נְאֲבְנִי C עַל נְעַל 3 al. m.)  
L פתנמיא דאוריתא נפתנמי אוריתא 5 L סמכין דדהב [EF סומכין] דהב  
L ואיהו הוא 6 L >נִיאִי C וְמוֹכְחִין לְמוֹכְחִין CEF דעסוקין נדעסוקין  
C; >קָרְבָּא 7 C בסבא נכסבא L ~עליהון רחמין C מתמלי מתמלי  
CF מְלִיָּה מְלִי 9 L כְּגוֹלְמִישִׁין; C כְּגוֹלְמוּשִׁין נְגוֹלְמִישִׁין 8 L וקרבא  
E (mg.) מוֹרִינָא; C מוֹרִינֵיהָ מוֹרִינֵי 10 E (mg. al. m.) מְלִיָּה עַל  
11 L וכסף +מדרב CEF פְּקוּדֵי נְפִיקוּדֵי F (al. m.)  
F תְּקִיף; CEFL הוא prm. תְּקִיף BCEFL דְּאַלְהֵי נְאֲלָהִי F תְּשַׁבְּחַתִּיהָ  
CEF דְּמַתְנָבָן נְדַמְתָּבָן EF חֲבִיבִי נַחֲבִיבִי BCEF דְּמָרִי נְדַמְרִי  
L ומתנבאין



## CHAPTER VI

(1) אָנֶה הָלַךְ דּוֹדֶךְ הָיְפָה בְּנָשִׁים אָנֶה פָּנָה דּוֹדֶךְ וּנְבָקְשָׁנוּ עִמָּךְ: אֶתִּיבּוּ  
נְבִיאִי זָכִין אָמְרוּ כְּדוֹ שִׁמְעוּ תוֹשִׁבְחָתָא דִּינִי מִפּוֹם כְּנִשְׁתָּא דִּישְׂרָאֵל עַל  
אִידִין חוֹבָא אֶסְתַּלְקֶת שְׂכִינְתָּא דִּינִי אָנֶת דְּשִׁפְרָא בְּעוֹבְדִיךְ מִכָּל אֻמִּיא  
וְלֹאֵן אַתְּרָא אַתְפְּנִי רַחֲמִיךְ בְּאֶסְתַּלְקוּתִיהּ מִמְּקַדְשִׁיךְ אֶמְרָת כְּנִשְׁתָּא דִּישְׂר  
עַל חוֹבִין וְמִרְדִּין וְאַשְׁתָּדוֹר דְּאַשְׁתַּכְּחוּ אָמְרוּ נְבִיאִי כַּעַן הָדְרִי בְּתוֹבְחָתָא <sup>5</sup>  
וְנִקּוּם אָנֶת זָאֵן וְנִצְלִי קָרְמֹהִי וְנִבְעִי רַחֲמִין עִמָּיךְ:

(2) דְּדוֹי יָדָר לָגְנוּ לְעֶרְוֹת הַבָּשָׂם לְרַעוּת בָּנִים וְלִלְקוּט שׁוֹשְׁנִים: וְמִרְי  
עֲלָמָא קָבִיל צְלוּתָהוֹן בְּרַעוּא וְנַחַת לְבָבָל לְסִנְהֶדְרִין דְּחִכְמִי וִיהִב רוּחַ לְעַמִּיה  
דְּאַפִּיקוּנוֹן מִן גְּלוּתָהוֹן עַל יְדֵי כּוֹרֶשׁ וְעוֹרָא וְנַחֲמִיהּ וְזוֹרֵבָבֶל וְסָבִי יְהוֹרָאִי

L כד שִׁמְעוּ וְכֵן אָמְרוּ נֹכִיחַ אָמְרוּ כְּדוֹ שִׁמְעוּ <sup>2</sup> C וְנְבָקְשָׁנוּ וְנִבְקְשָׁנוּ <sup>1</sup>  
נְאִידִין <sup>3</sup> CEF מִפּוֹם נִמְפּוֹם C > [דִּינִי] CE תוֹשִׁבְחָתָא נְתוּשְׁבְּחָתָא  
נְשְׁכִינְתָּא CEL אֶסְתַּלְקֶת נְאִידִין F אִידִין E; אִידִין C; אִידִין B; אִידִין  
נְאֶתְפְּנִי <sup>4</sup> C דְּשִׁפְרִין BEF; דְּשִׁפְרִתָּא נְדִשְׁפִּירָא L מְבִינֶךְ prm.  
נְבְּאֶסְתַּלְקוּתִיהּ L רַחֲמִיךְ E רַחֲמִיךְ נְרַחֲמִיךְ C אַתְפְּנִי EF אַתְפְּנִי  
וְנִמְרְדִין <sup>5</sup> L מְמוֹקְדִישִׁיךְ C יְקָרִיהּ מְמוֹקְדִישִׁיךְ C בְּאֶסְתַּלְקוּת  
וְדְאַשְׁתַּכְּחוּ E וְאַשְׁתָּדוֹר C; וְאַשְׁתָּדוֹר נְאִישְׁתָּדוֹר F וְמִרְדִּין EL; וְמִרְדִּין  
CF; הָדְרִי B; הָדְרִי נְהָדְרִי > CF [כַּעַן] L אָמְרִין נְאִמְרוּ L די הִשְׁתַּכְּחוּ בִּי  
וְנִצְלִי EF אָנֶת C; אָנֶתִּי נְאֶתֶת <sup>6</sup> B כְּתוֹבְחָתָא נְבִתוֹבְחָתָא E הָדְרִי  
(B\*) B לְעֶרְוֹת נְלְעֶרְוֹת <sup>7</sup> E עִנִּימָךְ C; מִנֶּךְ נְעִמֶךְ E וְנִצְלִי  
נְלִסְנֶהְדְרִין C וְנַחַתָּת נְנַחַת L קָבִיל <sup>8</sup> EF לְעֶרְוֹת; (לְעֶרְוֹת  
L רוּחָא CEF; רוּחַ נְרוּחַ CEFL דְּחִכְמִיָּא נְדְחִכְמִיָּא C סִנְהֶדְרִין  
L מְגֻלוּתָהוֹן מִן גְּלוּתָהוֹן (נְלוּתָהוֹן) E) L וְאַפִּיקוּנוֹן C; וְאַפִּיקוּנוֹן נְאִפִּיקוּנוֹן <sup>9</sup>  
EF יְהוֹרָאִי נְיְהוֹרָאִי L בר שְׁאֶלְתָּאֵל+וְזוֹרֵבָבֶל EFL יָד נִידִי

ובנו ית מקדשא ומניאו ית כהניא על קורבניא וליאוי על מטרת מימרא  
דקודשא ושלח ית איטתא מן שמיא וקביל ברעוא ית קורבנא וית קטורת  
בוסמיא ונגבר דמפרנים ית בדיה רחימיה בתפנוקין בין פניקינון. ונגבר  
דמנבין ורדין מן מיטרא בין כנישיון מפבל:

5 3 אני לדודי ודודי לי הוועה בשושנים: ובהוא יומא אנא פלחא

למרי רחימי וחביבי דאשרי שכינת קודשיה בינאי וון יתי בתפנוקין:

4 יפה את רעיתי כתרצה נאה כירושלם איומה כנדלות: אמר יי

במימריה כמה יאיא אנת חביבתי בזמן דצבית למעבד רעוית שפיר בית  
מקדשא דבנית לי כמקדש קמאי דבנא לי יעלמה ואימתוך על כל עממיא

10 ביומא דהליכו ארבעת טקסין כמדברא:

5 הסבי ענין מנדי שהם הרחיבוני שערך כערר העוים שגלשו מן

הגלעד: אסחרוך רבונך חבימי כנשתא רבתא חור חור לקבלי דאיון

ית C > [דקודשא 2 L בית prn. [מקדשא EF ובני יובנו I

ורמנבין 4 L רחימא [רחימיה L בוסמין [בוסמיא 3 CEFL >

EF מיטרא [מיטרא BCF ורדין ורדין L דמנב L דמנב F דמנבין CE דמנבין

L ובהחיא ובהחוא F וביומא הוא ובהחוא יומא 5 L מן בבל [מבבל

EF; חביבי ורחימי C; חביבי ורחימי [רחימי וחביבי L למרי עלמא [למרי 6

CEFL ביני בינאי L קודשיא [קודשיה L אשרי [דאשרי L רחימי ורחימי

יאיא C > [במימריה 8 EF נאוה; (B נאה) B נאוה [נאה 7

CL; דצבוותך [דצבית EF חביבתי [חביבתי CFL את [נאנת CEFL יאי

ישלמה C > [לי EFL קדמאי C; קדמא [קדמאי EF דצבוותך

C; ארבעת [ארבעת L ביומא C; ביומא [ביומא 10 L מלכא בירושלם +

ישלם EF הקסי; BC; הסבי [הסבי 11 F מקסין [טקסין L ארבע

[כערר EF שערך C; שערך [שערך C; שלם B; (שלם) B שלם

[מן הגלעד 11-12 EF שגלשו C; שגלשו [שגלשו EF כערך C; כערך

L אסחרי EF; אסחרוך BC; אסחרוך [אסחרוך 12 C מאר נלעד

[חור חור C > [חבימי ... רבתא L רבניך EF; רבניך C; רבניך [רבניך

L די אינן [דאינן C חור חור

אִמְלִכְוִנִי בְּגִלוֹתָא וְקִבְעִין מִדְרֵשׁ לְאֹלֶפֶן אֹרִיתִי וְשֶׁאֵר זַעֲטוּטִין וְעִמָּא דְאֶרְעָה  
אֶצְדִּיקוּ בְּמִימֵר פֻּמְהוֹן כִּבְנוּי דִּיעֲקֵב דִּלְקִטוּ אֲבִינִין וְעִבְדוּ גְלִישׁוּשִׁיתָא בְּטוֹר  
גִּלְעָד :

- (6) שְׁנִיד כְּעָדָר הֶרְחִילִים שְׁעָלוּ מִן הֶרְחָצָה שְׁבֹלֶם מְתִימֹת וְשִׁבְלָה  
אֵין בָּהֶם: וְכִהְנִיָּא וְלִיָּאֵי אֲכִלִי קוֹרְבִּיך וּמַעֲסָר קוֹדֶשָׁא וְאַפְרִשׁוֹתָא דְכִין 5  
מִכָּל אֲנִיסוֹת וְנִזְיָלָא הִי כִמָּא דְכִין עֲדֵרִיא דְעָנָא דִיעֲקֵב בְּזִמָּן דְסִלְקָן מִן  
נְחָלָא דִיּוֹבָקָא דָּלָא הִוֵּת אֲנִיסוֹת וְנִזְיָלָא בִּינִיהוֹן וְכֹלְהוֹן דְמִין דָּא לָּא  
וְיִלְדֵן תְּיוּמִין בְּכָל עֵידִן וּמִתְכָּלָא וְעִקְרָא לָא הִוֵּת בְּהוֹן:  
(7) כְּפִלַּח הֶרְמוֹן רִקְתֵּךְ מִבְּעַד לְצִמְתֵּךְ: וּמִלְכוֹת בֵּית חֲשִׁמְנָאִי כֹלְהוֹן  
מִלִּין פְּקוּדִיא כְּרִמוֹנִיא בֵּר מִתְחִיָּה כִּהְנָא רָבָא וּבְנוֹהֵי דְאִינוּן צִדִּיקִין וּמִקְיָיִמִין 10  
פְּקוּדִיא וּפְתִגְמִי אֹרִיתָא בְּצִחִיָּא :

F מִדְרָאֲטָא; EL מִדְרֵשָׁא נְמִדְרֵשׁ L וּקְבָעוּ; C וְקִבְעִין וְקִבְעִין 1  
L זַעֲטוּטִיךְ; E זַעֲטוּטִין וְזַעֲטוּטִין C אֹרִיתָא אֹרִיתִי C לְאֹלֶפֶן לְאֹלֶפֶן  
[דִיעֲקֵב Ar כִּבְנוּי; (F eras. בני) CE דְכִין כִּבְנוּי L יְחִי+נְאֶצְדִּיקוּ 2  
גְּבִישׁוּשִׁיתָא גְּלִישׁוּשִׁיתָא L אֲבִינִיא נְאִבִּינִין C דִּלְקִטוּ דִּלְקִטוּ CEF יַעֲקֵב  
L דְּגִלְעָד גִּלְעָד 3 L בְּטוֹרָא נְבִטוֹר L גְּלִישׁוּשִׁיתָא Ar ס"א; L גְּלִישׁוּשִׁיתָא  
EF וְשִׁבְלָה; (B \* וְשִׁבְלָה) B וְשִׁבְלָה C כְּעָדָר [כְּעָדָר 4  
נְדִכִין E וְאַפְרִשׁוֹתָא; CFL וְאַפְרִשׁוֹתָא וְאַפְרִשׁוֹתָא EF אֲכִלִין נְאֲכִלִי 5  
C וְנִזְיָלָא וְנִזְיָלָא F אֲנִיסוֹת; E אֲנִיסוֹת; C אֲנִיסָא וְאֲנִיסוֹת 6 EL דְכִין  
prn.]] Et (habet E mg.) > כִּמָּא הִי כִמָּא דְכִין L וְנִזְיָלוֹת EF; וְנִזְיָלָה  
L עֲדֵרִי BCEF עֲדֵרָא וְעֲדֵרִיא L דְהוּוּ prn.; F דְהוּוּ prn.; CE דְהוּוּ  
הוּוּ 7 L מִן נְחָל יוֹבָקָא; F מִנְחָלָא דִיּוֹבָקָא נְמִן נְחָלָא דִיּוֹבָקָא 6-7  
וְנִזְיָלָא L אֲנִיסָא; EF אֲנִיסוֹת; C אֲנִיסָא וְאֲנִיסוֹת BCL בְּהוֹן+ [CEF הוּוּ)  
E תְּיוּמִין; CF תְּאֹמִין תְּיוּמִין 8 L > [בִּינִיהוֹן L וְנִזְיָלָה EF; וְנִזְיָלָה  
חֲשִׁמְנָאִי 9 C > הוּוּ (mg.) B לָא; C לִית לָא C וְחִכְלָא וּמִתְכָּלָא  
[מִלִּין 10 L חֲשִׁמְנוֹנִיא; EF חֲשִׁמְנוֹנִיא; BC חֲשִׁמְנָאִי (super & abest) C  
BE; מִתְחִיָּה מִתְחִיָּה EFL כְּרִמוֹנִיא; C כְּרִמוֹנִין כְּרִמוֹנִיא EF מִלִּין; C מִלִּיא  
L בְּצִחִיָּא בְּצִחִיָּא 11 L מְכֹלְהוֹן+ צִדִּיקִין prn. מִן F; מִתְחִיָּה

8 ישיש חמה מלכות ושמונים פילגשים ועלמות אין מספר: באדיין  
 קמו יונאי וכנישו יתחין מלכין מבני עשו מלובשין ישראלין רבבין על סוסון  
 ופרשין ותמנן רוכבנין מבני ישמעאל רבבין על פיליא בר מישאר עממא  
 דלית להון מנין ומניאו אלכסנדרוס רשיעא עליהום ואתו לאנהא קרבא  
 5 על ירושלם:

9 אהת היא יונתי תמתי אהת היא לאמה ברה היא לילדתה ראוה  
 בנות ויאשרוה מלכות ופילגשים ויהללוה: ובעידנא ההוא הות כנשתא דישר  
 דמתלא ליונתא שלמתא פלהא בליב חד למריה דעלמא ויחידא לאוריאה  
 עסיקא בפתמי אוריאה בליב שלים ובריתן זכוותהא כיומא דנפקת ממערים  
 10 ה' ב'ין נפקו בני השמנאי ומתתיה וכל עמא ד'שראל ואנחו וקרבא בהון  
 ומסר יי' יתהון בידיהון וכד הון יתבי פלביא אשירו יתהום מלכות ארעא  
 ושלמוניא [וקלסין] להום:

L וכנישו וכנישו L יונאי יונאי 2 L באדין B; באדיין נבאדיין 1  
 L מקובשי EF; מלובשין C; מלובשין L מבני דעשו מבני עשו  
 נופרשין 3 C > על E רביי C; רבבין F ישראלין  
 מבני נמבני ישמעאל L דוכסין EF; רוכבין נרוכבנין E ופרשים  
 C; שאר מישאר C פיליא נפיליא CEF רביבין רבבין L רישמעאל  
 B; אלכסנדרוס אלכסנדרוס 4 L ולישניא+עממא BL מן שאר  
 L לרישא+עליהום L מלכא נרשיעא EF אלכסנדרוס C; אלכסנדרוס  
 EF בקה C; ברה נברה 6 CF לאנהא נלאנהא EF ואתא ואתו  
 C > ופילגשים C מלכות נמלכות EF ויאשרוה C; ויאשרוה ניאשרוה 7  
 נשלמתא 8 C > והות L ההיא וההוא EF ויהללוה C; ויהללוה  
 L > דעלמא L למרה C; למריה CB בלב בליב L שלומתא  
 [ה'] 10 CE בלב בליב L ועסיקא נעסיקא 9 L ואחידא ויחידא  
 E ומתתיה C; ומתתיה נומתתיה EFL השמנאי CEF הא B; הא  
 [אשירו] C בידהון בידיהון 11 L ~קרבא בהון F ואנחו נואנחו  
 [L] ורלסין 12 L ומלכות CEF מלכות מלכות CEF אשירו B; אשירו  
 EFL להון להום E (mg. al. m.) וקלסין ACEF; וקטלו

(10) מי זאת הַנְּשִׁקָּפָה כְּמוֹ שֶׁחַר יָפָה כְּלָבָנָה בָּרָה כְּחֶמֶה אִיוֹמָה  
כְּנִדְגָלוֹת: אִמְרוּ אוֹמְרֵי עוֹבְדֵי אוֹמָה הָדָא כְּקִרְיַתָא [שְׁפִירָן] עוֹלִימָהָא  
כְּסִיחָהָא וְכוּרִירָן זְכוּתָהָא כְּשִׁמְשָׁא וְאִימָתָהָא עַל כֹּל יִתְבִּי אֲרַעָא כּוֹמָן דְּהִלְכוּ  
אֲרַבְעַת טָקְסָהָא בְּמִדְבָּרָא:

(11) אַל נָנֹת אֲנֹן יִרְדְּתִי לִרְאוֹת בְּאֵבִי הַנָּחַל לִרְאוֹת הַפְּרָחַה הַגֶּפֶן 5  
הַנֶּצֶז הַרְמוֹנִים: אָמַר מְרִי עֲלָמָא לְבֵית מִקְדָּשׁ תִּנָּן דִּאתְבְּנִי עַל יְדֵי דְבוּרִשׁ  
אֲשִׁרִיתִי שְׂבִינִתִּי לִמְחֻמֵּי עוֹבְדִין טָבִין דְּעָמִי וְלִמְחֻמֵּי אֲדִילִי פִשְׁן וְסָנן חִכְמִיָּהָא  
דְּמִתִּילָן בְּנוֹפְנָא וְלִבְיָהוֹן מְלִין עוֹבְדִין טָבִין הָא כְּרִימוֹנִין:  
12 לֹא יִדְעָתִי נְפִשִׁי שְׂמִתִּנִּי מִרְכָּבוֹת עָמִי נָדִיב: וְכֵד אֲתַנְלִי קִינִי  
דִּאיִנוֹן עֲסִיקִין בְּאוּרִיתָא אָמַר יְיִ בְּמִימְרֵיהּ לֹא אוֹסִיף עוֹד לְמַכְיָכִינוֹן וְאִף 10  
לֹא אֲעַבִּיר עִמָּהוֹן נִמְרִיא אֱלֹהִין אִמְלִיךְ בְּנַפְשִׁי לְאִיטְבוּתָהוֹן וְלִשְׂוֹאָה אֲתָהוֹן  
נִיזְתַּנִּין בְּרִיתִי מְלָכִין בְּגִין זְכוּתָא דְּצִדִּיקִי דְּרָא דְרָמִין עוֹבְדִיָּהוֹן כְּאֲבֵרָהֶם אֲבוּהוֹן:

עוֹבְדֵי 2 C בָּרָה נְשָׁחַר C הַנְּשִׁקָּפָה הַנְּשִׁקָּפָה 1  
כְּקִרְיַתָא L עֵמָא הִדָּא; C אוֹמְרָא דָּא נְאוֹמָה הָדָא L כְּמָה זְוֹתָנִין prm.  
כְּסִיחָהָא 3 E עוֹלִימָהָא עוֹלִימָהָא ABEFL שְׁפִירָן [C שְׁפִירָן] L בְּקִרְיַתָא  
C אֲרַבְעָה נְאֲרַבְעָת 4 C כּוֹמָן [כּוֹמָן] CF וְכוּרִירָן [וְכוּרִירָן] EF כְּסִיחָהָן  
EF הַנָּחַל C; הַנָּחַל [הַנָּחַל] E אֲנֹן [אֲנֹן] 5 F טָקְסָהָא [טָקְסָהָא] EF  
C > [מִקְדָּשׁ] C לְבֵיתָא לְבֵית F על prm. מְרִי BF הַנֶּצֶז [הַנֶּצֶז] 6  
נְאֻלִי 7 B דְּבוּרִשׁ [דְּבוּרִשׁ] C דִּאתְבְּנִי [דִּאתְבְּנִי] C תִּנְיָא [תִּנְיָא] C  
נְוִלְבִּיָּהוֹן CL לְנַפְנָא [בְּנוֹפְנָא] 8 CEFL חִכְמִיָּא [חִכְמִיָּא] L אִילּוּלִי  
E; הִי B הָא הָא E מְלִיאָן C; מְלִין [מְלִין] L וְלִבְלוּבִיָּהוֹן C; וְלִבְלוּבִיָּהוֹן  
C עָמִי נְעָמִי C מִרְכָּבוֹת [מִרְכָּבוֹת] C אֵת prm. נַפְשִׁי 9 L הִד F; יְהִי  
צִדִּיקִין C; עֲסִיקִין [עֲסִיקִין] 10 BCEF אֲתַנְלִי [אֲתַנְלִי] L וְכוּרִי [וְכוּרִי]  
נִמְרִיא 11 F לְמַכְיָכִינוֹן E; לְמַכְיָכִינוֹן [לְמַכְיָכִינוֹן] L > [עוֹד] L וְעִסִּיקִין  
בְּנַפְשִׁי E אִמְלִיךְ [אִמְלִיךְ] L אֱלֹהִין E; אֱלֹהִין [אֱלֹהִין] F נִמְרִיא  
מְלָכִין 12 FL לְאוֹטְבוּתָהוֹן C; לְאוֹטְבוּתָהוֹן [לְאוֹטְבוּתָהוֹן] BEF בְּנַפְשִׁא  
L לְאֲבֵרָהֶם [לְאֲבֵרָהֶם] F זְכוּתָא [זְכוּתָא] C מְלָכִין



## CHAPTER VII

(1) יְשׁוּבֵי יְשׁוּבֵי הַשְּׁלֹמִיּוֹת יְשׁוּבֵי וְנָחָזָה בְּךָ מִה תַּחֲזוּ בַּשְּׁלֹמִיּוֹת  
כַּמְּהוֹלֶת הַמַּחְנִיִּים: תּוֹבִי לֹאֲתִי כְּנִשְׁתָּא דִישֵׁר תּוֹבִי לִירוּשָׁלַם תּוֹבִי לְבֵית  
אוֹלָפֵן אוֹרִיתָא תּוֹבִי לְקַבְּלָא מִנְבִּיאָא דִי מִנְבִּאִין בִּשּׁוּם מִימְרָא דִיָּי וְמָא  
אַתּוֹן נִבִּיִּי שִׁקְרָא לְמַטְעֵי יָת עֲמָא דְבִירוּשָׁלַם בְּנִבְּוֹאֲתָכוֹן דִּאֲתוֹן מִמְּלָלִין  
5 סְטִיא. עַל יָי וְלֹאֲחֵלָא מִשְׁרִיתָא דִישֵׁר וִיהוּדָה:

(2) מִה יָפּוּ פְעָמִיךְ בְּנַעֲלִים בְּת נָדִיב הַמוֹקִי יִרְכִּיךְ כְּמוֹ הָלֵאִים מַעֲשֶׂה  
יְדֵי אוֹמֵן: אֲמַר יִשְׁלָמָה בְּרוּחַ נְבוּאָה מִן קִיָּי כִּמָּה יִשְׁפִּירִין רְגְלֵיהוֹן דִישֵׁר  
כִּד סְלָקִין לֵאחֲחֻזָּא קִיָּי תֵּלֶת זְמָנִין בִּשְׁתָּא בְּסַנְדְּלִין וּמִקְרָבִין נִדְרֵיהוֹן  
וְנִדְבַתְהוֹן וּבְנִיהוֹן נִפְקִי וּרְבִיהוֹן יֵאֵיִין בִּזְהָרִין דְּקִבְעִין עַל כְּלִיא דְּקוֹדֶשָׁא  
10 דְּעָבֵד בְּצִלָּאֵל אוֹמְנָא לֹאֲהֲרִן כִּהְנָא:

C > D יְשׁוּבֵי יְשׁוּבֵי הַשְּׁלֹמִיּוֹת CEF לֹאֲתִי לֹאֲתִי EF כְּמַחְלֶת; C כְּמַחְלֶת נְכַחְלֶת 2  
C דְּמִתְנַבֵּאִין נְדִי מִנְבִּאִין L נְבוּאָה+נְלִקְבֵּלָא 3 C לֹאֲתִי לֹאֲתִי  
L וְמָא נּוּמָא EF בִּשּׁוּם BC; בִּשּׁוּם F דְּמַחְנִיִּים; E דְּמַחְנִיִּים  
F סְטִיא נְסִיא 5 L > N יָת CEF לְמַטְעֵי לְמַטְעֵי L מִיבְּכוֹן נִאֲתוֹן 4  
נְמִשְׁרִיתָא CEF וְלֹאֲחֵלָא וְלֹאֲחֵלָא L עַל מִימְרָא דִיהוּה נַעֲלִי B סְטִין  
B חֲמוּקִי חֲמוּקִי 6 L מִשְׁרִית F מִשְׁרִיתָא E מִשְׁרִיתָא C; מִשְׁרִיתָא  
BCEF מְלִכָּה C יִשְׁלָמָה יִשְׁלָמָה EF אָמֵן B אָמֵן נּוּמָא EF חֲמוּקִי  
L דְּסַנְדְּלִין+בְּסַנְדְּלִין L סְלָקִין C סְלָקִין 8 CEL יִשְׁפִּירִין יִשְׁפִּירִין  
CEF וְנִדְבַתְהוֹן וְנִדְבַתְהוֹן 9 L יָת prm. נִדְרֵיהוֹן F וּמִקְרָבִין נּוּמַחְרָבִין  
C בִּזְהָרִין בִּזְהָרִין L יֵאֵיִין C וּבְנִיהוֹן וּבְנִיהוֹן L וִית נִדְבַתְהוֹן  
> C נּוּמָא 10 E דְּקִבְעִין CFL דְּקִבְעִין L בִּזְהָרִין

(3) שָׂרֵךְ אֵלֶּן הַסֹּהַר אֶל יַחֲסֵר הַמֶּזֶג בְּמִנְךָ עֲרֵמַת חֲטִים סוֹנָה בְּשׁוֹשְׁנִים:

וְרִישׁ מַתִּיבְתִּיךְ דְּבוֹכוּתֶיהָ מִתְּפָרְנִסִּין כָּל עֵמָּא הִי כִמָּא דְעוֹבְרָא מִתְּפָרְנִים

[מְפֹרְתִיהָ] בְּמַעְיָא דְאִימִיהָ בְּהִיק בְּאוּרִיתָא כְּאַנְנָא דְסִיחָרָא בְּמִיתִיהָ לְרַבָּאָה

וְלִסְאָבָא לְזַכָּאָה וְלַחֲיִיבָא וְלֹא חֶסְרִין פִּתְנָמִי אוּרִיתָא תְּדִירָא מְפֹמִיָּה הִי

כִּמָּא דְלֹא חֶסְרִין [מִי נַהֲרָא רַבָּא] דְנִפְּיָק מַעְדָן וְשִׁבְעִין חֲכִימִין מְסַחֲרִין 5

יִתִּיהָ כְּאִידֵר סַגְלָל וְאוֹצְרִיהוֹן מְלִיא מִן מַעֲסָר קוֹדֶשָׁא וְנִדְרָאָה וְנִדְרָתָא

דְּסִינֵין לָהוֹן עוֹרָא כְּהֵנָּא מוֹרְבָּבֵל וְיִישׁוּעַ וְנַחֲמִיָּה וְמִרְדָּכִי בְלִשְׁנֵין אֲנָשִׁי כְּנִשְׁתָּא

רַבָּתָא דְמַתְּלִין לְאוּרִין בְּנִין דִּיהִי לָהוֹן חֵילָא לְמַעַסָּךְ בְּאוּרִיתָא יוֹמָם וְלֵילִיא:

(4) שְׁנֵי שְׂדִיךְ כְּשֵׁנִי עֶפְרַיִם תְּאוּמִי צְבִיָּה: תְּרִין פְּרִיקִיךְ דְּעַתִּידִין לְמַפְרָקִיךְ

מְשִׁיחָ בְּרִי דוֹד וְמְשִׁיחָ בְּרִי אֶפְרַיִם דְּמִין לְמִשְׁחָה וְאַהֲרֹן בְּנִי יוֹכָבֵד דְּמַתְּלִין 10

לְתִרִין אוּרִילִין תְּיוּמִי טִבָּא:

EF חֶסֶהר; C הַסֹּהַר נַהֲרָא EF שְׂרַךְ; C שְׂרַךְ; B שְׂרַךְ נִשְׂרַךְ 1

נְמַתִּיבְתִּיךְ 2 EF סִנָּה; C סוֹנָה [סוֹנָה EF הַפְּנִין; C הַמֶּזֶג נַהֲמֶזֶג

EF דְּעַנְיָן-בְּרָא; C דְּעַבְרָא דְּעוֹבְרָא L עֵלְמָא נְעֵמָא CEF מַתִּיבְתִּיךְ

L; מִן פִּרְתִּיהָ; C מְפֹרְתִיהָ BEF מְפֹרְתִיהָ 3 CL מִתְּפָרְנִים מִתְּפָרְנִים

C בְּהִיק נְבַהִיק L כְּמַעֲיָנָא; CEF כְּמַעֲיָנָא B כְּמַעֲיָנָא נְבַמַּעֲיָא > A

מִי 5 E בְּמוֹתִיהָ נְבַמִּיתִיהָ EF כְּאוֹנָנָא C בְּאוֹנָנָא BL כְּאוֹנָנָא נְכְּאוֹנָנָא

C תִּפְּיָק נְדִפְּיָק AB מְנַהֲרָא L מוֹי דְּנַהֲרָא רַבָּא CEF נַהֲרָא רַבָּא

EL וְנִדְרָא וְנִדְרָאָה L מְלִיין CEF מְלִיא B מְלִין נְמִלִיא B יִתִּיהָ 6

EF וְיִישׁוּעַ וְיִישׁוּעַ EF דְּסִינֵין נְדִסִינֵין 7 E וְנִדְרָתָא B וְנִדְרָתָא נְוִנְדְרָתָא

L דִּי יְהִי F דִּיהוֹן דִּיהִי 8 C אֲנִישָׁא נְאִנְשִׁי C וְמִרְדָּכִי נְמִרְדָּכִי

B; עֶפְרַיִם נְעֶפְרַיִם 9 BC וְלֵילִי וְלֵילִיא L יָמָם F יוֹמָם CE יוֹמָם יוֹמָם

EF תְּאֻמִּי; (תְּאוּמִי B\*) B תְּאוּמִי נְתְּאוּמִי EF עֶפְרַיִם; C עוֹפְרַיִם

E; אֶפְרַיִם נְאֶפְרַיִם C וְמִשְׁחָה וְמִשְׁחָה 10 EF צְבִיָּה B צְבִיָּה נְצְבִיָּה

C; אוּרִילִין נְאוּרִילִין 11 L דְּמַתְּלִין C; אֲמַתְּלִין נְדְּמַתְּלִין F יוֹסֵפּ prim.

EF תְּיוּמִי; C תְּיוּמִי תְּיוּמִי E אוּרִילִין

5 צוֹאֲרֵךְ כַּמְגִדֵּל הַשֵּׁן עֵינִיךְ בִּרְכוֹת כְּחִשְׁבוֹן עַל שְׁעַר בֵּת רַבִּים אֶפֶר  
 כַּמְגִדֵּל הַלְבָּנוֹן צוֹפֶה פָּנָי דְּמִשְׁק: וְאֵב בִּי דִינָא דְרֵאִין דִּינִין חֲסִין עַל עֲלָמָא  
 לַבְּפֹתָא יִתְחַן וּלְמַנְגֵּד מִן דַּאֲתַחֲיִב בְּדִינָא לְנִנְאָא כְּשִׁלְמָה מְלָכָא דְעֵבֶד  
 מְגִדְלָא דִשֵּׁן דְּפִיל וּבְכִשׁ יֵת עֲמָא בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאַהֲדָר יִתְחַן לְמָרִי עֲלָמָא  
 5 סְפָרִין מְלִין חוּכְמָתָא כְּפִרְקָטְנִין דְּמִיא וִידְעִין לְמַמְנִי חוּשְׁבָנִי עוֹבְרֵי וּמַעֲבָרִין  
 שְׁנִין וְקֻבְעִין דִּישֵׁי שְׁנִין יִרְחִין בְּתִרְעָא בֵּית כְּנַהֲדִרִין רַבָּא וְרַב בֵּית כָּא  
 לְבֵית יְהוּדָה דְּמִי לְדוֹד מְלָכָא דְבִנָּא מַצְדָּתָא דְּצִיּוֹן דְּמַתְקָרִי מְגִדְלָא דְלִבְנוֹן  
 דְּכָל מִן דִּיקוּם עֲלוּהִי יִכֹּיל לְמַמְנִי כָּל מְגִדְלֹון דְּבִדְמִשְׁק:  
 6 רֹאשְׁךָ עָלֶיךָ כְּפִרְמֵל וְדֹלֶת רֹאשְׁךָ [כְּ]אַרְגָּמָן מֶלֶךְ אֶסּוּר בִּרְהֻטִּים:  
 10 מְלָכָא דַּאֲתַחֲנִי עָלֶיךָ [לְרִישָׁא צְדִיקָא] כְּאַלִּיה נְבִיאָא דְקִנִּי קִנְאָתִיה וְקֻטִּיל  
 יֵת נְבִי יִשְׁקָרָא דְכִרְמָלָא וְאַתִּיב עֲמָא בֵּית יִשְׂרָאֵל לְדַחֲלָתָא דִּישֵׁי

- C דְּמִשְׁק נְדִמִשְׁק 2 EF הִשֵּׁן; (הִשֵּׁן B\*) B הִשֵּׁן נְהִשֵּׁן 1  
 נְלַבְּפֹתָא 3 L עֲמָא נְעִלְמָא L דִּינִיךְ; C > [דִּינִין CEFL] בֵּית נְבִי  
 נְסְפָרִין 5 F דִּשֵּׁן נְדִשֵּׁן 4 EF מִאֵן; C מִן מִן C לְרַפְּתָא  
 C; מִלִּין BL; מְלִין מְלִין L סְפָרִיךְ; EF סְפָרִיךְ; C סְפָרִיךְ; B סְפָרִין  
 C; כְּפִרְקָטְנִין; B; כְּפִרְקָטְנִין נְכְּפִרְקָטְנִין EF חֲכֻמָּתָא נְחֻכְמָתָא EF מְלִין  
 EF; עוֹבְרֵי BC; עֵין עוֹבְרֵי עוֹבְרֵי C > [לְמַמְנִי C דְּמִיא נְדִמִיא L כְּפִרְקָטְנִין  
 C > [שְׁנִין דִּישֵׁי L ~ נִשְׁנִין . . . יִרְחִין C וְקֻבְעִין וְקֻבְעִין 6 L עֵיבוֹרִין  
 נְמַצְדָּתָא C דְּמִלְדוֹד נְדִמִי לְדוֹד 7 EFL אֲבָא נְבָא C רַבָּא נְרַבָּא  
 F יִכֹּיל וְיִכֹּיל BC מָא מִן 8 EF דְלִבְנוֹן נְדִלְבְּנוֹן F מַצְדָּתָא  
 EF כְּאַרְגָּמָן; B כְּאַרְגָּמָן [כְּאַרְגָּמָן 9 C מְגִדְלִין; B; מְגִדְלֹון  
 AB; לְרִישֵׁי; C; לְרִישְׁךָ EF לְרִישָׁא CEFL עָלֶיךָ עָלֶיךָ 10 C וּמִלְךְ  
 L קִנְיָא L כְּאַלִּיהוּ וְכְאַלִּיה AC צְדִיקָא BEFL צְדִיקָא L רִישָׁא  
 נְקֻטִּיר L קִנְאָתָא לְמִרִי שְׁמִיא נְקִנְאָתִיה EF דִּיקָא; C; דִּיקָא; B; דִּי קִנִּי  
 L יֵת prem. נְעִמָא EFL דְכִרְמָלָא נְדְכִרְמָלָא 11 EFL וְקֻטִּיל; C; וְקֻטִּיל

אֱלֹהִים וְדָלַת עֹמָא דְאֶזְלִין בְּרִיטָא מִכָּא עַל דְּאִינוּן מִסְכִּינִין עֲתִידִין לְמַלְבֵּשׁ  
אֲרֻנָּא הִי כְּמָא דְלָבִשׁ דְּנִיָּאל בְּקֶרְתָּא דְבָבֵל וּמִרְדְּכִי בְשׁוּשַׁן בְּנִין זְכוּתָא  
דְּאֲבָרָהֶם דְּאִמְלִיךְ מִן קֶדְמָת דְּנָא לְמִרְיָה דְּעֵלְמָא וּבְצִדְקוּתָא דִּיעֲחָק דְּכַפְתִּי  
אֲבוּהִי לְמִיקְדִּיָּה וּבְחִסְדִּיּוּתִיָּה דִּיעֲקֵב דְּקִלִּיךְ בְּרִטָא יֵת חוּטְרִיא:

7) מָה יָפִית וְמָה נְעֻמָּת אֶהְבֶּה בְּתַעֲנוּנִים: אֲמַר שְׁלֹמֹה מִלְכָּא כְּמָה;  
יֵאֵי אֲנִת כְּנִשְׁתָּא דִישֵׁר בְּזִמָּן דְּתַסְבֹּלִי עֲלִיךְ יֵת עוֹל מְלֻכוּתִי בְּעִירָן דְּאֵנָּא  
מוֹכָה יֵתִיךְ בִּיסוּרִין עַל חוּבִיךְ וְאֵנִת מְקַבֵּלָא יֵתְהוֹן בְּרַחֲמִים וְרַמְיִין בְּאִנְפִּיךְ  
כְּתַפְנוּקִין:

8) זֹאת קוֹמְתִיךְ דְּמָתָה לְחֵמֶר וְיִשְׁדִּיךְ לְאִשְׁכּוּלוֹת: וְבְעִירָן דְּפֶרְסִין כְּהֵנָּא  
יִדְיָהוֹן וּמְבָרְכִין לְאַהֲיוֹהוֹן בֵּית יִשְׂרָאֵל אֲצַבְעַת יִדְיָהוֹן מִתַּפְרִשֵׁן כְּלוּלְבִי דְּחֵמֶר 10

EF נְמִיכָא; C מִפָּא נְמִכָּא C וְדָלַת נְוֹדָלָת L אֱלֹהִיָּא נֶאֱלֹהִיָּה 1  
C חֲבִירָה+בְּשׁוּשַׁן נְבִשְׁוּשַׁן C וּמִרְדְּכִי נְוִמְרְדְּכִי 2 E עֲתִידִין נְעֲתִידִין  
C (?) דְּאִמְלִיךְ נְדְּאִמְלִיךְ C (evan.) (?) דְּאֲבָרָהֶם 3  
וּבְצִדְקוּתָא נְוּבְצִדְקוּתָא L לְמִרְיָה עֵלְמָא נְלְמִרְיָה דְּעֵלְמָא BE קֶדְמָת נְקֶדְמָת  
EF; לְמוֹקְדִיָּה; C לְמוֹקְדִיָּה נְלְמוֹקְדִיָּה 4 C (evan.) C וּבְצִדְקוּתָא EF;  
C (evan.) וּבְחִסְדִּיּוּתִיָּה נְוּבְחִסְדִּיּוּתִיָּה A (mg.) לְמוֹקְדִיָּה; L לְמוֹקְרִיָּה  
עַל חוּטְרִיא; CEF יֵת (C חֲטָרָא) חוּטְרִיא בְּרִטָא וְחוּטְרִיא יֵת חוּטְרִיא  
C (evan.) אֶהְבֶּה [נְה] C אֶהְבֶּה C נְעֻמָּת 5 L בְּרַחֲמִיָּא  
נְיֵאֵיָּא 6 L~יְשֹׁלֵמָה מְלֻכָּא EF פְּתַעֲנוּנִים; C בְּתַעֲנוּנִים נְבְּתַעֲנוּנִים  
נְעֲלִיךְ C דְּתַסְבֹּלִין נְדְּתַסְבֹּלִין EF אֲנִת C אֵת נְאֵת L יֵאֵה EF; יֵאֵי  
C; בִּיסוּרִין נְבִיסוּרִין 7 C מְלֻכוּתִי נְמְלֻכוּתִי CL נִיר נְעוֹל C עֲלִיךְ  
נְבְּאִנְפִּיךְ EF וְאֵנִת C וְאֵת נְאֵת CEF חוּבִיךְ נְחוּבִיךְ EF בְּאִסוּרִין  
נְאִשְׁכּוּלוֹת 9 F בְּתַפְנוּקִין; CE וְתַפְנוּקִין נְכְּתַפְנוּקִין 8 C בְּאִנְפִּין  
נְכַהֲנִיָּא C וּבְעֵדְנָא נְוּבְעִירָן EF לְאִשְׁכּוּלוֹת; BC (?) לְאִשְׁכּוּלוֹת  
דְּרַמִּין; C אֲצַבְעָן נְאֲצַבְעָת L כְּעָלוּ+יִדְיָהוֹן 10 L כְּהֵנִיךְ; C;  
B; כְּלוּלְבִי נְכְּלוּלְבִי EFL מִתַּפְרִשֵׁן; C מִתַּפְרִסִין נְמִתַּפְרִשֵׁן L אֲרַבְעַת  
C כְּלוּלְבִין

וְקוֹמַתְהוֹן כְּדַקְלָא וְקַהֲלִיךְ קִימִין אַפִּין בְּאַפִּין כְּלַקְבִּיל כְּהִנְיָא וְאַפִּיהוֹן כְּבִישִׁין  
לְאַרְעָא כְּאַתְכָּלִין דְּעַנְבִּין: \*

9 אֲמַרְתִּי אֲעֵלָה בְּתֹמֶר אֲחֹה בְּסִנְסִנְיָו וַיְהִי נָא יִשְׁדֹּךְ כְּאַשְׁכּוֹלוֹת  
הַגֶּזֶן וַיְהִי אַפֶּךָ כְּתַפּוּחִים: אֲמַר יְיָ בְּמִימְרֶיהָ אֶסֶק וְאַנְסִיָּיהָ § לְדִנְיָאֵל וְאַחֲזִי  
5 אִי כְּהִיל לַמָּקֶם בְּנִסְיוֹנָא הָדִין כִּמְא דָקֶם אֲבִרְהֶם אֲבוּהִי דְרַמִּי לְלֹלְבָא בְּעֶסְרָה  
נִסִּין וּבִכִּין אֲנִסִּינוּן לְחַנְנִיָּה מִיִּשְׁאֵל וְעֲזָרָה אִי כְּהִלִּין לַמָּקֶם בְּנִסְיוֹנִיהוֹן  
אַפְרוֹק בְּדִיל זְכוּתְהוֹן לְעִמָּא בֵּית יִשְׂרָאֵל דְּמַתִּילִין לְאַתְכָּלִין דְּעַנְבִּין וְשׁוּמְהוֹן  
דְּדִנְיָאֵל חַנְנִיָּה מִיִּשְׁאֵל וְעֲזָרָה אִשְׁתַּמְעַ בְּכָל אֲרַעָא וַיְהִיהוֹן יְהִי נְדִיף כְּרִיָּה  
תַּפּוּחִין דְּגִינְתָא דְּעֹדִין:

10 וְחֻכְךָ כִּיִּין הַטּוֹב הוֹלֵךְ דּוּדֵי לְמִישְׁרִים דּוּבֵב יִשְׁפְּתִי יִשְׁנִים: אֲמַר  
דְּנִיָּאֵל וְחִבְרוּהִי כְּבִלָּא נְקָבִיל עֲלֵנָא גְזִירַת מִימְרָא דְיְיָ הִי כִמְא דְקָבִיל  
עֲלוּהִי אֲבִרְהֶם אֲבוּנִין דְּמַתִּיל לְחַמְרָא עֲתִיק וְנֶהְךָ בְּאוּרְחָן דְּתַקְנֶן קְדָמוּהִי הִי

\* C explicit.

§ D incipit.

וְקַהֲלִיךְ L כְּדִקְלָא EF; כְּדַקְלָא F וְקוֹמַתְהוֹן וְקוֹמַתְהוֹן 1  
BC אֲחֹה נֶאֱחֹה 3 L כְּאַתְכָּלִין C; כְּאַתְכָּלִין נְכָאֲתָלִין 2 CL וְקַהֲלִיךְ  
נְכָאֲשְׁכּוֹלוֹת EF בְּסִנְסִנְיָו BC; בְּסִנְסִנְיָו F אֲחֹה (corr.);  
F בְּתַפּוּחִים E; בְּתַפּוּחִים כְּתַפּוּחִים 4 E בְּאַשְׁכּוֹלוֹת B; כְּאַשְׁכּוֹלוֹת  
D כְּהִיל כְּהִיל BDEF אִי נְאִי 5 D וְאַחֲזִי וְאַחֲזִי F וְאַנְסִיָּיהָ נְאִיָּה  
L > [אֲבוּהִי DL הָדִין D בְּנִסְיוֹנָא נְכָאֲסִינוּן L לַמָּקֶם  
[אֲנִסִּינוּן L > D אֲנָא + וּבִכִּין 6 DEF לְלֹלְבָא B; לְלֹלְבָא  
L לַמָּקֶם L > D אִי נְאִי D לְחַנְנִיָּה D לְחַנְנִיָּה L וּבִחִין אֶף אֲנָא  
BDE יְהִי יְהִי EL וַיְהִיהוֹן וַיְהִיהוֹן 8 BD וְשׁוּמְהוֹן וְשׁוּמְהוֹן 7  
L דְּתַפּוּחִין דְּתַפּוּחִין 9 L כְּרִיחָא נְכִרִיחָא E נְדִיף BF; נְדִיף  
D > [דִּיִּי 11 EF לְדוּדִי D; לְדוּדִי דּוּדִי EF בְּכִיִּין 10  
D הָדִת נְעִתִיק D לְחַמְרָא DEF אֲבוּנָא וְאַבוּנָא L עֲלוּהִי נְעֲלוּהִי 12  
EF וְנֶהְךָ



כִּמָּא דְאָלוּ אֱלֹהֵיוּ וְאֵלִישַׁע נִבְיָא דְבוֹכוֹתָהוֹן קָמוּ מִיְתֵיא דְרִמְיָן לִגְבַר דְּמוֹךְ  
וְכִיחֻזְקָא לְבָר בּוֹי כִּהְנָא דְנִבְנוּאֵת פּוּמִיה אֲתַעְרוּ מִיְתֵיא דְבִנְקַעַת דּוּרָא:

II אֲנִי לְדוּדִי וְעָלִי תִשְׁקָתוּ: אִמְרַת יְרוּשָׁלַם בְּכָל זְמַן דְּאֵנָא מֵהֲלָכָא

בְּאוֹרְחָתֶיה דְּמָרִי עֲלָמָא מִשְׁרֵי שְׁכִינְתָּיה בִּינָא וְעָלִי מְתוּיָה וְבַעֲיָן דְּאֵנָא

סְטִיא מִן אוֹרְחָתֶיה מַסְלִיק שְׁכִינְתָּיה מִנִּי וּמִטְלָטִיל יָתִי בִּינִי עֲמָמִיא וְאִינוֹן

שְׁלָטִין בִּי כִגְבַר דְּשׁוּלְטָנִיה בְּאִתְתִּיה:

(12) לָכֵח דְּוִדִי נִצָּא הַשְׁדָּה נְלִינָה בְּכַפְרִים: כֹּד חָבו עֲמָא בֵּית יִשְׂרָאֵל

אֲנִי וְיִי יִתְהוֹן לְאֶרְעָא דְּסַעֲרִי חֻקְלָא דְּאָדוּם אִמְרַת כְּנִשְׁתָּא דִּישְׁר' בְּכַעו

מִינָךְ רִיבּוֹן כָּל עֲלָמִיא קָבִיל צְלוּתִי דְּאֵנָא מְצָלִי קִדְמָךְ בְּקִרְוִי נְלוּתָא וּפְלָכִי

עֲמָמִיא:

10

(13) \* נִשְׁכִּימָה לְכַרְמִים נִרְאָה אִם פְּרָחָה הִנְפִי פִתְחָה הַסְמָדֵר הִנְצוּ

\* C incipit.

DE דְּמִיךְ נְדִמְיָךְ D מִיְתֵיא נְמִיתֵיא D דְּבוֹכוֹתָהוֹן נְדְבוֹכוֹתָהוֹן I

נְמִיתֵיא L דְּמִנְבוּאֵת D דְּבִנְבוּאֵת נְדְבִנְבוּאֵת 2 L דְּרִמְיָךְ F דְּמִיךְ

יְרוּשָׁלַם 3 L דִּי בִנְקַעַת EF דְּבִנְקַעַת נְדְבִנְקַעַת L דְּמִכִּי prm; D מִיְתֵיא

L בְּאוֹרְחָא EF בְּאוֹרְחָתִיה נְבְאוֹרְחָתִיה 4 D כָּל נְבָכָל EF כְּנִשְׁתָּא דִּישְׂרָאֵל

וְבַעֲיָן L מְתוּיָה EF מְתוּיָה נְמִתוּיָה FL בִּינִי נְבִינָא E הוּא + נְמִיטְרִי

F מְבִינָא; E בִּינָא מִנִּי F סְטִיא E סְטִיא וְסְטִיא 5 EF וְכַעַן

F דְּשְׁלִיט נְדְשׁוּלְטָנִיה > D בִּי 6 EL וּמִטְלָטִיל נְוּמִטְלָטִיל L מְבִינִי

L בְּאִינְתִּיתִיה נְבִאִיתִיתִיה L דְּשְׁלִיט E דְּשְׁלִיטִיה; F דְּשְׁלִיטִיה (mg. al. m.)

נְלָאֶרְעָא 8 D כֹּד חָבו עֲמָא בֵּית יִשְׂר' וּמִדְרוּ נְבִד חָבו עֲמָא בֵּית יִשְׂרָאֵל 7

EF מִנָּךְ נְמִינָךְ 9 L אָדוּם נְדָאדוּם L חֻקְלִי נְחֻקְלִי L חֻקְלָא D בְּאֶרְע'

D וּפְלָכִי נְוּפְלָכִי L מְצָלִי; D מְצָלִי נְמְצָלִי EFL עֲלָמָא נְעֲלָמִיא

D פִּתְחָה נְפִתְחָה BC וְנִרְאָה נְנִרְאָה 11 L וּבִפְלָכִי E וּפְלָכִי

D הִנְצוּ BC הִצִּיךְ נְהִנְצוּ D הַסְמָדֵר נְהַסְמָדֵר EF פִּתְחָה; (v. s. al. m.)

EF הִנְצוּ; (v. s. al. m.)

הַרְמוּנִים יֵשׁ אִתָּן אֶת דְּוִדִּי לָךְ: אֲמַרִּין בֵּית יִשְׂרָאֵל לְאֵלִין נִקְדִּים  
בְּצִפְרָא וְנַחֲךָ לְבִי כְּנִסְתָּא וּלְבִי מִדְרִשָּׁא וּנְבָקֶר בְּסַפְרֵי אֲוִרִיתָא וְנַחֲמִי אִי  
מִטָּא זְמַן פּוֹרְקָנָא לַעֲמָא בֵּית יִשְׂרָאֵל דְּמַחֲלִין כְּנוּפְנָא לַאֲתַפְרָקָא מִן גְּלוּתָהוֹן  
וְנִשְׂאֵל לְחַכְמֵיָא הָאֲתַנְלִי קִינִי זְכוּת צְדִיקָא דְּמִלִּין כְּרַמּוֹנֵיָא וְאִי מִטָּא קִיצָא  
לְמִסַּק לִירוּשָׁלַיִם לְמִיתָן יִשְׁבַּח לְאֵלָה שְׁמֵיָא וְלַמְקָרֵב עֲלוֹן וְנִכְסַת קוֹדֶשִׁין:

14 הַדּוֹרָאִים נָתַנוּ יָדָא וְעַל פְּתַחֲנוּ כָּל מְגִידִים חֲרָשִׁים נִם יִשְׁנִים  
דְּוִדִּי צִבְנָתִי לָךְ: וְכֵד יְהִי רַעּוּא מִן קִינִי לְמַפְרָק יָת עֲמִיָּה מִן גְּלוּתָא וְאֲמַר  
לְמַלְכָּא מְשִׁיחָא כְּבָר יְשִׁלִּים קִיצָא דְּגְלוּתָא וּזְכוּת צְדִיקָא אֲתַבְסֵם קִדְמִי  
כְּרִית בּוֹסְמִין וְחִכְמֵי דְרָא קְבִיעִין עַל תְּרַעֵי מִדְרִשָּׁא עֲסִיקִין בְּפִתְגָמֵי סְפָרֵיא  
10 וּבְפִתְגָמֵי אֲוִרִיתָא | כְּעֵן קִים | קָבִיל מְלִכָּתָא דְּגִנְזָת לָךְ:

C ; D מִדְרִשָּׁא ; D כְּנִסְתָּא וְכְנִסְתָּא FL לבית ולבי 2 L בני בית 1 ;  
D בְּסַפְרֵי וְכְסַפְרֵי C כְּנִסְתָּא מִדְרִשָּׁא L ולבית ולבי EFL כְּנִסְתָּא  
לַעֲמָא 3 C אִי אִי C וְנַחֲמִי L דְּאֲוִרִיתָא נְאֻרִיתָא L בְּסַפְרָא  
L > מִן L לְנוּפְנָא F ; כְּנוּפְנָא CD ; בְּנוּפְנָא L דַּעֲמָא ; D ועמא  
DL ; A אִי אֲתַנְלִי B הָאֲתַנְלִי נְהֵאֲתַנְלִי 4 L מְגִידִים EF ; גְּלוּתָהוֹן גְּלוּתָהוֹן  
דְּמִלִּין L דְּצִדִּיקָא נְצִדִּיקָא L זְכוּתָא CEF ; זְכוּתָא CEF אֲתַנְלִי  
DF ; כְּרַמּוֹנֵיָא L פִּקּוּדִיא + L דְּמִלִּין EF ; דְּמִלִּין CD ; דְּמִלִּין  
לְאֵלָהא [לְאֵלָה שְׁמֵיָא DEFL תָּמֹן+לְמִיתָן 5 L אִי אִי L כְּרִימָנָא  
DEFL יְהִי נִיָּה 7 D וְלַמְקָרֵב CEF ; וְלַמְקָרֵב L דְּשְׁמֵיָא  
נְאֻמִּיר (corr.) גְּלוּתָא F גְּלוּתָא E ; גְּלוּתָא גְּלוּתָא D רַעּוּא נְרַעּוּא  
נְזִכּוּתָא L גְּלוּתָא דְּגְלוּתָא L קִין קִיצָא 8 L יְתַאֲמֵר CDEF ; וְאֲמַר  
L כְּלִסְמִין בּוֹסְמִין 6 EF אֲתַבְסֵם B ; אֲתַבְסֵם נְאֲתַבְסֵם DL וְזְכוּתָא  
D ; בֵּית מִדְרִשָּׁא ; C מִדְרִשָּׁא מִדְרִשָּׁא DL קְבִיעִין נְקִבִיעִין DEF דְּרָא נְרָא  
F סְפָרֵיא ; C סְפָרֵיא סְפָרֵיא CD עֲסִיקִין נְעִסִיקִין EFL מִדְרִשָּׁא  
A ; כְּעֵנִין C ; עֵן רִים DL קָבִיל CEF ; קָבִיל L וּפִתְגָמֵי נּוּכְפִתְגָמֵי 10  
C ; דְּגִנְזָת דְּגִנְזָת CDEF מְלִכָּתָא [מְלִכָּתָא EFL כְּעֵן קִים ; BD כְּעֵנִים  
L די גִּנְזָת EF ; דְּגִנְזָת D ; דְּגִנְזָת

## CHAPTER VIII

(1) מי יתנך כֹּהֵן לִי יוֹנֵק שְׂדֵי אֲמִי אֲמַצְאֲךָ בְּחוּץ אֲשֶׁקֶךָ נָם בֵּן לֹא  
 יָבוֹאוּ לִי: וּבְהֵימָּה זִמְנָא מִתְגַּלִּי מַלְכָּא מִשִּׁיחָא לְכַנְשֵׁתָא דִּישְׂרָאֵל יִימְרוּן  
 בֵּית יִשְׂרָאֵל תְּהֵא לָנָא כֹּהֵנָא זְנִיטָא לִירוּשָׁלַיִם וְנָחִי יִנְקֵן עֵימָךְ טַעְמֵי  
 אֲרוֹרֵיתָא הֵי כִמָּא יִנְיָק יִנוּקָא בְּדִרְיָא דְאִימִיָּה זָכַל זְמֵן [דְּהוּיָתִי] מְטַלְטְלָא  
 לְבָרָא מִן אַרְעָא כִּד הוּיָתִי דְבִירָא יָת שׁוּם אֱלֹהָא רַבָּא וּמִסְרָא נְפִישִׁי עַל  
 אֱלֹהוּתְךָ אָף [עֲמִי] דְאֲרַעָא לֹא הוּוּ מְבוֹן לִי:

(2) אֲנַהֲנֵךְ אֲבִיֶיךָ אֶל בֵּית אֲמִי תִלְמַדְנִי אֲשֶׁקֶךָ מִיֵּין הֶרְקָה מַעֲסִים  
 הָרְמוּנִים: אֲדַבְרִינֵךְ מַלְכָּא אֲעֵלִינֵךְ לְבֵית מִקְדָּשִׁי וְתַלְפִי יָתִי לְמַדְחַל מִן

B (eras.) נבוו D (v. subl. al. m.) אֲשֶׁקֶךָ נאשקך D שדה נשדי I  
 C בך ולי EF יבוו D (v. s. al. m.); יבוו EF >CDEF  
 L ויימרון ליה C; דיימרון ניימרון E לכנשתא נלכנשתא L אתגלי מנתגלי  
 CF תהי נתהא E איהא CF; איהא איהא DL בני בבית ;  
 E טעמי נטעמי L לאה F; באהא D; לאהא B; כאהא נכאהא L עמנא  
 L ינא DEF; ינוקא C; יניקא ינוקא EFL דיניק CD; דיניק יניק +  
 BCEFL דהויתי BCDEF; רכל נוכל L בחריא BDEF; בדריא נבדריא  
 L ארעי נארעא ; D מטללא BEF; מטלטלא נמטלטלא A דהויתא  
 L ומסירא D; ומסרא נומסרא EF שנים BCD; שום שום >D והויתי  
 DEFL עמי D אף אף CDL אלהותיה נאלהותך ; D ית נעל  
 נאנהנך L מבזון נמבזון EFL ארעא D; אר' ; >C; נארעא AB עמא  
 D (v. sub. al. m.) אשקך C; אשקך ואשקך EF אנהנך C; אנהנך  
 BD; רמוני והרמוני EF מיין מיין BD; מיין EF; אשקך E; אשקך  
 E; אדברניך C; אדברניך BD; אדברניך EF רמני C; רמוני  
 E; אעלינך נאעלינך L משיחא + D; מל משיחא F אדברניך  
 L ותאלף EF; ואלף D; ותאלף ותלף D; לבי נלבית L ואעלינך

קִיץ וְלַמָּחָךְ בְּאוֹרֵהָתִיה וְתָמַן נִסְעוֹד סְעוֹדָתָא דְלוֹיָתָן וְנִשְׁתִּי הָמָר עֲתִיק  
דְּאַצְטָבַע בְּעִנְבוֹהִי מִן יוֹמָא דְאַתְבָּרִי עֲלָמָא וּמְרִימוֹנִי וּפִירִי דְאַתְעֵתְרוּ  
לְצִדִיקָא בְּנִינְתָא דְעָדָן:

3 יִשְׁמְאֵלוּ תַחַת לְרֹאשִׁי וַיִּמְנוּ תַחֲבָקְנִי: אִמְרַת בְּנִשְׁתָּא דִישֵׁר' אֵלָּא  
5 בְּחִירָא מִכָּל עַמְמֵיָא דְאֵלָּא קִשְׂרָא תַפְלִין בִּיד סְמָלִי וּבְרִישִׁי וְקִבְעָא מוֹזָחָא  
בְּסֹטֵר יִמִּינָא דְדִישִׁי דְלָתָא לְקַבִּיל תִּיקִי דְלִית רִישׁוֹ לְמוֹזְקִיָּא לְחַבְלָא בִּי:  
4 הִיטְבַּעְתִּי אַחֲכֶס בְּנוֹת יִירוּשָׁלַם אִם תְּעִירוּ וְאִם תְּעוֹרְרוּ אֶת הָאֲהָבָה  
עַד יִשְׁתַּחֲפִין: יִיכָר מְלֶכָא מִשִּׁיחָא מִשְׁבַּעְנָא עֲלִיכּוֹן עֲמָא בֵּית יִשְׂרָאֵל מָא  
אֲתוֹן כִּתְנָרִן בְּעַמְמֵי אֶרֶעָא לְמִיֶּסֶק מִן יְרוּשָׁ' וּמָא דִּין אֲתוֹן מְרִדִין בְּחִילוֹתֵיה  
10 דְּגִנּוּ וּמְגוֹג אֲתַעְכְּבוּ בְּזוֹן עֲזִיר עַד דִּישְׁתַּיְצוֹן עַמְמֵיָא דְעָלוּ לְאַנְחָא קִרְבָּא עַל  
יְרוּשָׁ' וּבְחָר בִּין יִדְכָר לְכוֹן מְרִי עֲלָמָא רְחִמֵי צִדִיקָא וִיהִי רַעוּא מִן קִרְמוֹהִי  
לְמַפְרָקוֹן:

CDL; דְאַצְטָבַע 2 CDEF בְּאוֹרֵהָתִיה 1  
נְמִרִימוֹנִי C דְאַתְבָּרִי EF בְּעִנְבוֹהִי EF דְאַצְטָבַע EF  
D דְאַתְעֵתְרוּ L פִירִי EF וּפִירִי BCD; וּמְרִימוֹנִי EF  
L קִשְׂרָא CDEFL בְּחִירָא 5 EF רֹאשִׁי L רֹאשִׁי 4  
בְּסֹטֵר 6 D וְקִבְעָא CEF; וְקִבְעָא וְקִבְעָא E וּבְרִישִׁי D; וּבְרִישִׁי  
EF חָקָא CD; תִּיקִי L תּוֹלְתָא CEF; תְּלָתָא DEF בְּסֹטֵרִי  
C מָה אֵם 7 C לִי B C > L חַבְלָא CDEFL לְמוֹזְקִיָּא  
CD; וִמָּה B corr.; וִמָּה B\* וְאִם EF מָה (אם C\*)  
L יֹאמֵר נִימֵר D (v. sub. al. m.) יִשְׁתַּחֲפִין 8 EF וְמָה  
DL עֲמִי נְעֲמָא L מִשְׁבַּע אֵמָּא EF; מִשְׁבַּע אֵמָּא  
L לְמִיֶּסֶק C > DL בְּעַמְמֵי L מִתְנַרִין 9 L דִּין +  
C; דִּישְׁתַּיְצוֹן דִּישְׁתַּיְצוֹן L אֲתַעְכְּבוּ 10 L גְּלִיתָא יְרוּשָׁ'  
L יִירוּשָׁלַם עַל יְרוּשָׁ' 10-11 CDEF לְאַנְחָא L דִּישְׁתַּיְצוֹן  
Ct (habet C m2.) > L יִדְכָר CDEF; יִדְכָר 11  
C לְמַפְרָקוֹן 12 DL וִיהִי EF רְחִמֵי BC; רְחִמֵי

5 מי זאת עולה מן המדבר מתרפקת על דודה תחת התפוח עוררתך  
שמה חבלתך אמך שמה חבלה יולדתך: אמר שלמה נביא כד ייחון מיתאי  
עתיד לאתבזעא טור משחא וכל מיתאי דישר' עתידין למיפק מן תחותיה  
ואפלו צדיקא דמיתו בנלותא עתידין למיתו בנלותא דישראל דעתידין  
למהוי ייחון הי כמא דרמי נבר אבנא בלא בכין יימרון כל דיירי ארעא  
מא היא זכותא דאומה הדא דסלקא מן ארעא רבו ריבון כיומא דאתחמט  
תחות טורא דסיני לקבלא אוריתא ובההיא שעתא עתידא ציון דהיא אמרון  
דישר' למילד ית בנהא וירושלם לקבלא ית גלותהא:

B חבלתך נחבלתך 2 EF עוררתך; B (+ al. m.); עוררתך נעוררתך 1  
B (v. al. m.); אמך נאמך EF חבלתך; D חבלתך; C חבלתך; (v. al. m.);  
A מג. ילדתך יולדתך B (v. al. m.) חבלה נחבלה EF אמן; D אמך  
מיתאי EF ילדתך; D ילדתך; C יולדתך; B יולדתך; (al. m.);  
D לאתבזעא נאמתבזעא EF עתידין נעתיד 3 EF דישראל +  
נאפלו 4 L מתחותיה נמן תחותיה D עתידין נעתידין D מיתאי  
נבניה L אורח +; D ארחא + נלמיתי D עתידין נעתידין DEF ואפלו  
C מתחות נמן תחות 5 CDEFL מלרע נמן לרע L כוכיא; D כביא  
DEF; > DL ייחון ייחון DL למהייחון נלמהוי 6 L עתידין נעתידין  
נדרמי L רמין; F רמין; E רמין; D רמין; +; C רמין; B רמין + נייחון  
E יאמרון יימרון EF באילא; D באילה; C בקלעא נבאלא EFL דרמי  
L דעמא נדאומה EF זכותא; D זכותא נזכותא L הוא; D הוא נהיא 7  
כיומא נכיומא L רבבן; C רבון נריבון C ריבו ורבו L הדין נהדיא  
דסלקת מן מדברא לארעא דישראל ומתפנקין על רחמי + כמא; BDEF  
E דאתחמט DL דאתחמט; C דאתחמט נדאתחמט L מרהא כיומא  
L אימן נאמהון L ית prem. נאוריתא L לקבל לקבלא 8 F דאתחמט  
EF גלותא; D גלותא; C גלותא נללותהא CDL בני + ית 9



6 ישימני כחותם על לבך כחותם על זרועיך כי עזה כמות אהבה קשה  
 בשאול קנאה רשפיה רשפי אש שלהבתיה: אמרין בני ישראל ביוםא ההוא  
 לרבוניהון בבועו מינד שוינן כנלף דעוקא על ליבך כנלף דעוקא על אדרעך  
 דלא נוסף עוד למהו גלין ארום חקיפא כמותא אהבת אלהותך וחסינא  
 7 כניהנם קנאתא כעממא מקנן לך ורבו דנטרין לך דמין לנומרין דאישתא  
 דנהנם דבריתה וי ביוםא הנניא לברית עלמא לאוקדא בה פלחי פולחן  
 נוכראה:

7 מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה אם  
 יתן איש את כל הון ביתו באהבה כו יבזו לו: אמר \* מרי עלמא לעמא  
 10 בית ישיר אילו מתכנשין כל עממא דמתילין למי דמא דהא אינון סניאין  
 לא יכלין למטפי ית רחמי מינד ואן מתכנשין כל מלכי ארעא דמתילין

D explicit.

[לבך > C] על EF כחותם D (v. sub. al. m.); כחותם EF כחותם 1  
 D (v. sub. al. m.) כחותם D (v. sub. al. m.) לבך C; לבך  
 שקהבתיה; CEF; שלהבתיה; B שלהבתיה נשלהבתיה 2 D כמות נכמות  
 DF; שוינן שוינן 3 EF בית בני EF שלקהבתיה; D (v. sub. al. m.);  
 C; דעוקא דעוקא EFL כנלף; D; כנלף; C; כנלף; L שוי יתן  
 EFL כנלף; D; כנלף; C > C; כנלף; DEF דעוקא  
 EF נוסף; D; נוסף; C > B; נוסף; B דעוקא דעוקא  
 C קניתא קנאתא CD בנהנם כניהנם 5 EFL גלין; D; גלין; C; גלין  
 L דאישא דאישתא D לזמרין לנומרין EF לך; C > BDL  
 lacuna C; לאוקדא בה CDEFL דברא (יתה) יתיה דבריתה 6  
 lacuna C; יתן איש 9 lacuna C; יוכלו 8 L פולחנא פולחן; L ביה  
 CEFL אליי; B; אלו לא אילו 10 L לעמיה לעמא D כו  
 L דאיתן דהא אינון EF דמא דמא 10 C > . . . למי  
 EF עממי prim. נא רעא L מתכנפין מתכנשין L ואי נואן EF למטפי

למזי דנהרא דנגדין בחקוף לא יכלין לממחי יתיך מן עלמא זאילו יתב  
גבר ית כל ממון ביתיה למקני חוכמתא בגלותא אנא מהדר ליה כפול  
לעלמא דאתי וכל ביתא דיבזון משרייתא דגוג יהא דיליה:

(8) אחות לנו קטנה ושדים אין לה מה נעשה לאחותנו ביום שידבר

בה: בעידנא ההוא יזמרון מלאכיא אלין לאלין אומה הדא אית לנא 5  
בארעא וקלילין זכוותהא ומלכין \* ושלטונין לית לה למיפק לאנחא קרבא  
עם משרית גוג מא נעביר לאחנא ביומא דעתידין אומיא למיסק עלה  
לקרבא:

(9) אם הומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה

דלת ארו: אמר מיכאל רבהון דישראל אן היא מתעתרתא באושא ביני 10  
עממא ויהיבא כספהא למקני ייחוד שמיה דמרי עלמא נהא אנא זאתון  
עם ספדיהון סחרין לה כנדביכין דכסף ולית רשו לזחלא למישלט בכספא

\* C explicit.

נאילו L מעלמא נמן עלמא C למחזי נלממחי L דנגרא נדנגדין 1  
נהוכמתא CEF ממון נמון L > נית 2 L יהיב ניהב CEFL זאלולו  
נשרייתא CEF דבזון נדיבזון C (evan.) לעמא נלעלמא 3 E חכמתא  
נאחות 4 CL יהי ניהא L מן משריתיה EF; משרייתא C; משרייתא  
L ההיא נהוא F בעדן; E אם prem. נבעידנא 5 EF אחות B; אחות  
A וקלילין BCEFL וקלילין 6 CEFL לן נלנא L מלאכי שמיה נמלאכיא  
נגוג L משריתיה נמשרית 7 EF לאנחא נלאנחא EF אית נלית  
B; לוח נדלת 9, 10 EF עלה נעלה L דמלילו נדעתידין L דגוג  
L אם ואן EFL יימר נאמר EF ארו; B ארו נארו 10 EF לוח  
L כספא נכספהא 11 L כאווא נכאווא BEFL מתעתרתא נמתעתרתא  
L דכספא נדכסף EF כנדביכין נכנדביכין 12 L נהי נהא EF > נייחוד  
EF לזחלא נלזחלא L לעממא למישלט בה היכמה דלית רשו+רשו

וְאֶפְלוּ הִיא מִסְכִּינָא מִן פְּקוּדִיא נִבְעִי רַחֲמִין עָלֶה קָדָם יְיָ וְיִדְכַּר לָהּ זְכוֹת  
 אֲוִרָתָא דְעִסְקוּ בָּהּ יִנְקִיא דְכַתִּיבִין עַל לֹחַא דְלִיבָא וּמִתַּעֲתָדָא לְקַבִּיל אֲוִמִיא  
 כְּאִרְאָה :

10 אֲנִי הוֹמָה וְיִשְׂרִי כְּמִגְדְּלוֹת אֲזִי הָיִיתִי בְּעֵלְנִי כְּמוֹצֵאת יְשׁוּעָה : מְתִיבָא  
 5 כְּנִשְׁתָּא דִישְׂר' וְאִמְרָא אֲנָא תְּקִיפָא בְּפִתְנָמִי אֲוִרָתָא כִּישׁוּרָא וּבְנֵי חֲסִינִין  
 כְּמִגְדְּלָא וּבַהֲהוּא זְמַנָּא תְּהֵא כְּנִשְׁתָּא דִישְׂר' מִשְׁבַּחָא רַחֲמִין בְּעֵינֵי מֶרְהָא  
 וְיִהוֹן יִשְׁלֵמָה בְּשִׁלְמָה כָּל דִּי־רֵי אֶרְעָא :

11 כִּרְם הִיָּה לִשְׁלָמָה בְּבַעַל הָמוֹן נָתַן אֶת הַכֶּרֶם לְנוֹטְרִים אִישׁ יָבִיא  
 בְּפָרְיוֹ אֶלֶף כֶּסֶף : אִוְמָה הָדָא סְלִיקַת בְּעֶדְבִּיהּ דְּמִרֵּי עֲלָמָא דִּשְׁלָמָא [עֲמִיָּה]  
 10 דְּהִיא מְתִיבָא לְכַרְמָא אוֹתִיב יְתָה [בִּירוּשָׁלַם וּמִסַּר יְתָה] בִּיד מְלִכִיא דְּבִית  
 דְּדוֹר דִּיהוֹן נְטִירִין יְתָה הִי כְּמָא דְאַרִיסָא נְטִיר לְכַרְמִיָּה וּבְתֵר דְּמִית יְשׁוּעָה  
 מְלִכָא דִישְׂר' אִשְׁתְּאַרְתּ בִּידֵּי דְרַחֲבָעַם בְּרִיהּ אֲתָא יִרְבָּעַם בֵּר נִבְט וּפְלִיג  
 [עֲמִיָּה] וְדַבֵּר מִן יְדִיָּה עֶסֶר שְׁבַטִין עַל מִימַר בּוֹמִיָּה דְאַחֲיָה דְמִן שִׁילֹ  
 דְּהוּא גּוֹבְרָא רַבָּא :

12 כְּרָמִי שִׁלִּי לְפָנַי הָאֵלֶף לָךְ שְׁלָמָה וּמִאֲתִים לְנוֹטְרִים אֶת פָּרְיוֹ : 15

L עלהא נעלה L אי מסכינא היא והיא מסכינא EF ואפלו נואפלו 1  
 L ביה נבה L דעסקן ; EF דעסיקין נדעסיקו 2 EF וידכר נידכר  
 [הא L ובההיא נובההוא 3 EF לקביל נלקביל L דכתיבא נדכתיבין  
 [בפריו 4 EF לני נלוטרים 8 L בשלמא נבשלמהא 7 L תהי  
 [BEFL עיןמיה L בעידביה נבעדביה B חדא נהרא EF בפריו C פריו  
 EF יתהא יתה 11 AB > EFL בירושלם נןמסר יתה 10 A עמיה  
 [לכרמיה L נטיר נטר F דאריסא נדאריסא EF כמא נהי כמא  
 F אשתארא ; BE אשתארא נאשתארת 12 L בתר נובתר L לכרמא  
 [עסר L מלכותא + AB עליה EFL עמיה 13 BEF ופלג נופליג  
 EF לפקי ; B לפני לפני 15 L שילה נשילו F עסר ; E עטר

כִּד שְׁמַע שְׁלֹמֶה מְלֹכָא דִּישְׂרָאֵל נְבוֹאֲתִיה דְּאַחִיָּה דַּמֶּן שִׁילֹו בַּעָא לְמִקְטִילִיה  
וְעָרַק אַחִיָּה וְאֵל לְמַצְרִים מִן קֶדֶם שְׁלֹמֶה בְּהָיָא שְׁעָתָא אַתְּאֵמַר בְּנִבְוֹאָה  
לְשְׁלֹמֶה לְמַהוּי שְׁלֹיט בַּעֲסָר שְׁבַטִין כָּל יוֹמָוִי וּבְתָר מוֹתִיה יְהוּ שְׁלֹיט  
בְּהוֹן יָרְבַּעַם בָּר נָבַט וְתָרִין שְׁבַטִין יְהוּדָה וּבְנִימִין יִשְׁלֹוט בְּהוֹן רַחְבָּעַם  
בָּר שְׁלֹמֶה:

13 הַיּוֹשֻׁבֶת בְּנָנִים הַבְּרִים מְקֻשִּׁיבִים לְקוֹלֶךְ הַשְּׁמִיעִינִי: אָמַר שְׁלֹמֶה  
נְבִיאָא בְּסוֹף נְבוֹאֲתִיה עֲתִיד מְרִי עֲלָמָא דִּימָר לְכַנְשָׁתָא דִּישְׂרָאֵל דְּמִתִּילָא  
לְנִינְתָא קְלִילָא בְּיָי אֹמִיא וְיִתְבָּא בְּבִי מְדַרְשָׁא עִם חֲבֵרֵי סְנַהֲדְרִין וְשָׂאֵר  
עֲמָא דְּמִתִּילִין לְקָל דִּישׁ מִתִּיבָתָא וְאַלְפִין מִן פּוֹמִיָה פְּתַנְמִי אֹרִיתָא אֲשַׁמְעִינִי  
קָל מְלִיךָ בְּעִידֵן דָּאת יִתְבָּא לִזְכָּאָה וְלִדְכָּאָה וְאִיהִי מַסְכִּים לְכָל מָה דָּאת  
עֲבָדָא:

14 בָּרַח דְּוִדִּי וּדְמָה לֶךְ לְצַבִּי אִוּ לְעוֹפֵר הָאֵלִים עַל הָרֵי בְּעִמִּים:  
בְּהָיָא שְׁעָתָא יִימְרוֹן סְבִי יִשְׂרָאֵל עָרוֹק לֶךְ רַחֲמֵי מְרִי עֲלָמָא מְאֲרַעָא הָדָא  
מִסְּאֲבָתָא וְחֲשֵׁי שְׁכִינָתְךָ בְּשָׁמִי מְרוֹמָא וּבְעִידֵן עֲקָתָן דְּאַנְחָנָא מְצֵלָן קֶדְמָךְ  
תְּהִי דְּמִי לְטַבִּיא דְּבְעִידֵן דְּרַמִּיךְ עֵינָא הָדָא וְעֵינָא הָדָא פְּתִיָה אִוּ

לְשְׁלֹמֶה 3 L- נְבוֹאֲל לְמַצְרִים מִן קֶדֶם שְׁלֹמֶה 2 L שִׁילֹו נִשִּׁילֹו 1  
נִהְיָ F בַּעֲסָר E; בַּעֲשֵׂר נְבַעֲסָר L אִיהוּ+לְמַהוּי L לְמַלְכָּא שְׁלֹמֶה  
נְבִיאָא 7 L יְהִי שְׁלֹיט נִשְׁלֹוט EF > יָרְבַּעַם . . . יִשְׁלֹוט 4 E יְהִי  
בְּסוֹף יוֹמִיא אַתְּ+דִּישְׂרָאֵל L לְמִימָר נְדִימָר E עֲתִיד נְעֲתִיד > L  
L כְּבִית EF; לְבִי נְבִי L וְיִתְבָּא נִיִּתְבָּא 8 L כְּנִישָׁתָא דִּישְׂרָאֵל  
אֹרִיתָא L פְּתַנְמִיָה נְפְתַנְמִי L דְּצִיִּתִּין EF; דְּצִיִּתִּין דְּמִתִּילִין 6  
נְלִדְכָּאָה EF מְלִיךָ נְמְלִיךָ 10 EF אֲשַׁמְעִינִי נִשְׁמְעִינִי L- נִשְׁמְעִינִי  
EF לֶךְ; B לֶךְ וְלֶךְ 12 L עֲבָדָת נְעֲבָדָא 11 EFL וְלִחִיבָא  
נְחֲשֵׁי L מְסַאכָא נְמַסַּאכָא 14 L כְּנִישָׁתָא דִּישְׂרָאֵל נִישְׂרָאֵל 13  
L מְצֵלָן נְמַצֵּלָן L עֲקָתִין EF; עֲתִקִּין וְעֲתִקִּין L וְחֲשֵׁי EF; וְחֲשֵׁי  
נְפְתִיָה F קְמִיין נְקִמִיין F (corr.) דְּרַמִּיךְ L; דְּרַמִּיךְ נְדְרַמִּיךְ 15  
L יְהִי p.m.

כַּאוֹרִיֶּלָא דְאִילָא דְבַעֲרִיק דְעֵרִיק מִסְתַּבֵּל בְּתַרִּיהָ כִּין אֵת תְּהִי מִשְׁנֵת בֶּן  
וּמִסְתַּבֵּל בְּעֵרֵק וּבִסְיוֹפֹן מִשְׁמֵי מְרוֹמָא עַד [זְמַן] דְּתַרְעִי וְתַפְרוּחַ יֵתֵן עַל  
טוֹרִיא דִירוּשׁ וְתִמָּן יִסְקוֹן כְּהִנִּיא קְרָמֶךְ קְטוֹרֶת בּוֹסְמִין:

EF דְעֵרִיק נְדַעֲרִיק EF דְאִילָא נְדִאִילָא EF כְּאוֹרִיֶּלָא נְכַאוֹרִיֶּלָא 1  
BF; דְתַתְרֵעִי נְדְתַרְעִי EF L > AB זְמַן 2 L תְּהִי אֵת L אֵת נֵאֵת  
EFL טוֹרִיא 3 L וְתַעֲלִי יֵתֵן + נִיתֵן L בֶּן + דִּי תַתְרֵעִי E; דְתִיתַרְעִי  
L בּוֹסְמִין בּוֹסְמִין B יִסְקוֹן נִיִּסְקוֹן

(Concluded.)





## KLATZKIN'S HERMANN COHEN<sup>1</sup>

THIS is a very well written book, written with the heart—a sad heart—and not merely with the head, by an able pupil about his distinguished and personally beloved teacher. The sadness of heart is due not merely to the fact that the distinguished and beloved master was dead—had recently died, but much more so—so it appears to the reader and is not concealed by the writer—to the fact that the work of the master represented to the mind of the pupil the irony and the tragedy of Jewish life in the lands of their dispersion. The author of the little book cannot help feeling that Hermann Cohen was a great intellect gone astray, that he expended his wonderful powers in a cause which is a mistake and which is fast becoming ancient history.

To be more explicit, Klatzkin is a Zionist: Cohen was opposed to Zionism. He was a Jew of the Reform wing, and was one of the most distinguished philosophers of Germany. He was professor at the University of Marburg, was a follower of Kant, whose ideas he expounded. But he was not a mere exponent of the philosopher of Königsberg, he was the founder of a system of his own based upon Kant, which attracted disciples, and he thus became the head of the so-called Neo-Kantian school of Marburg. The work that he did as a philosopher pure and simple was creditable to him as an individual, and to the Jews of whom he was a distinguished and faithful son. But Cohen did more than philosophize in the abstract, he made his Judaism tell in his philosophy. He was aggressively Jewish in his thinking. Great admirer as he was of the Greeks and their contributions to logic and science and ethics and

<sup>1</sup> *Hermann Cohen*, von JACOB KLATZKIN, Berlin; mit einem Bildniss nach einer Radierung von HERMANN STRUCK. JÜDISCHER VERLAG, 1919. pp. 100.

philosophy, he pointed out that no philosophical and ethical system is true that does not place at its centre the idea of ethical monotheism, which is the essence of Judaism. The God-idea in Judaism, he insists again and again, is not to be taken in the sense of a being existing in nature, whose attributes can be discovered by metaphysical and scientific inquiry, but that the Jewish God is the impersonation of the ethical idea. This distinguishes Judaism from all mythical religions as he calls them, in which God is regarded as a natural cause of the physical universe. With this conception of Judaism he united the notion that that is the important possession of the Jews, that it is their mission to preach that notion to the world, and it would be untrue to their destiny to endeavour to become a political entity and return to Palestine and form a State there.

This turn of Cohen's thought his biographer sincerely and sorrowfully regrets as being a great error, which is wholly explicable as the philosophy of the Reform movement of Judaism to which Cohen was presented as an offering by the 'Zeitgeist'. Klatzkin laments that so mistaken a movement should have won for its cause so great a man, for Reform is to him a lost cause, and he deplores the fact that his great teacher should have chosen to connect his name indissolubly with it.

All loyal Zionists will no doubt share Klatzkin's view, but to the impartial student it is anything but a matter for regret that an important Jewish movement which is here to stay shall have found so great a philosophical exponent. May orthodoxy and Zionism have equally good fortune.

The philosophical greatness of Hermann Cohen is beyond question, though the present writer must confess that he has found Cohen practically unreadable. So much the worse, no doubt, for the present writer. But Klatzkin's book is not concerned primarily with Cohen's philosophy generally, but with Cohen as a Jewish philosopher, and here the present writer, though for different reasons, agrees with Klatzkin in owing to a considerable measure of dissatisfaction. For reasons of his own, which cannot be discussed here, he doubts very much the

accuracy of Cohen's interpretations of Judaism or of the Jewish thinkers of the Middle Ages. To cite one instance, Cohen's motivation of the negative doctrine of attributes of the mediaeval Jewish philosophers as being due to the ethical essence of Judaism and its ethical conception of God appears to the present writer as a misreading or ignoring of the history of philosophy and of the historical influences under which the mediaeval Jewish thinkers stood. This is not, however, the place to expatiate upon the matter.

But if it is true that the impartial student will not begrudge the Reform movement so distinguished an exponent as Hermann Cohen, he will share all the dissatisfaction and perhaps astonishment and disillusion of Klatzkin when he learns from the latter that during the war Cohen actually wrote a book, *Deutschtum und Judentum*, in which he defended the thesis that Judaism and Germanism have a common philosophy of life and, *mirabile dictu!* that all Jews in all lands should look to Germany as the mother of their soul! One is apt to lose faith in philosophy as a science when one sees how it is being used to defend the interest of the hour. It is no doubt one of the aberrations due to the war, which their authors will be glad to forget, but it is not flattering to the human mind as a source of unbiased truth. In view of Cohen's doubtful interpretations of Jewish thought in times of peace, there is perhaps less wonder that under stress of war his subjectivism should have gone to the limit of the absurd. And it is with deep concern and sincere reluctance that his faithful disciple takes him mercilessly to task for this last perpetration which contradicts, as Klatzkin shows, every statement on the question expressed by Cohen in his systematic works which are supposed to represent the mature convictions attained in a life of intense intellectual activity.

ISAAC HUSIK.

University of Pennsylvania.





## A POLEMICAL WORK AGAINST KARAITES AND OTHER SECTARIES

BY JACOB MANN, Baltimore Hebrew College.

ONE of the foremost tasks of Jewish scholarship at present is the publication of the entire literary remains brought to light from the Cairo Genizah. Every branch of Jewish science is amply represented in these remarkable finds. The early Karaite writings form no exception. The highly important community of Fustāt must have had a Karaite section prominent both in numbers and in culture.<sup>1</sup> Thus works of the first period of the sect were preserved by its followers residing in that city. The end of the ninth century closes, as far as literature goes, the first period of Karaism. Almost all the contemporary writers composed their works in Hebrew, whereas in the tenth and eleventh centuries Arabic became the chief mode of expression for Karaite literateurs.<sup>2</sup> The productions of these early Karaites, succeeding 'Anan, are only scantily known. The repudiation of Rabbinism and the erecting of a new structure of legalism on the Bible text must have given ample opportunities for literary activity. The ardour of the partisan undoubtedly engendered many a pointed polemical work. The few writings of this period, hitherto

<sup>1</sup> See now Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, 1920, vol. I, pp. 140-1, 177.

<sup>2</sup> Cp. Poznański in Hastings' *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VII (1914), 662 ff. See also Steinschneider, *Arab. Liter. der Juden*, § 37.

known or heard of, cannot be taken as the complete literary effort of a sect in Israel already in existence for about a century and a half.

Any new addition to this early literature is of importance for a fuller understanding of the development of the sect. Fragments of early Karaite works, emanating from the Genizah, are the more welcome as they are free from the suspicion of having been tampered with by a modern Karaite—pace Firkowicz—*ad gloriam Karaismi*.

Of the Hebrew Genizah fragments, to be edited in this and in the subsequent papers, the first only is an early anti-sectarian polemical work, while the rest are by Karaite writers. They have all (except one) in common a polemical tendency, more or less pronounced. They are all anonymous, as in each case the beginning and the end are missing. The details of Karaite Bible exegesis, legalism, and theology, as they occur in the manuscripts, are fully discussed in the introductory remarks as well as in the foot-notes. Possible identifications of the authors of some of the fragments are indicated in due place. But it is best not to dogmatize in a branch of literature only partially known.

Finally, it is my pleasant duty to express my thanks to the staff of the Cambridge University Library, for their kind assistance in my work. I am also under a debt of gratitude to Mr. Elkan Adler for his kind permission to use his valuable manuscripts for the purpose of publication.

Fragment A, belonging to the Taylor-Schechter Collection at Cambridge (T.-S. 8 K 22<sup>2</sup>), consists of two detached

quires, each consisting of two joined leaves, paper, square writing, size 17.6 × 14 cm. Though the handwriting is not of an early date, probably of the eleventh or twelfth centuries, the subject-matter is evidently old. The manuscript is very likely a copy made from an earlier work.

The four continuous leaves of the fragment contain a few dark passages which I have been unable to illumine. But this very fact justifies at the same time the publication of the manuscript in the hope that some readers will contribute to its elucidation.

We have before us a part of a polemical treatise by a Rabbanite Jew directed against Karaite and other sectaries. Our author accuses these of eclecticism, borrowing alike from Samaritans, Christians, Muhammedans, and Brahmans. He is conversant with the Christological inferences from the Bible as to Jesus and his church. These he cites in an effectively sarcastic manner. Unlike the original Samaritans, the Kutim, who only adopted Judaism on account of the lions that wrought destruction among them, the Christians ('Nazarenes'), he argues, honestly desired to join Judaism, but were misled by their spiritual guides into assuming that they were 'the new Israel', possessing 'the new Torah and the new covenant', and endowed with 'the new spirit and heart' as foretold by the prophets.<sup>3</sup> Our author is therefore very indignant with 'our brethren, our teachers, rebellious and (like pricking) thorns',<sup>4</sup> who put forward the claim of Christianity having superseded Judaism, and the believers in Jesus having become God's chosen people.<sup>5</sup> He continues to prove from the Bible that

<sup>3</sup> Eccl. 2, vii, 11, 7 ff.

<sup>4</sup> Eccl. 2, vii, 1, 1.

<sup>5</sup> Cp. Diestel, *Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche* (1869). The Christians may apply to themselves the Old Testament, with all its graces

only the lineal descendants of Jacob are to be in possession of God's Torah.<sup>6</sup> Our author alludes to the churches with their images and paintings picturing Jesus' life-story from his birth to his end.<sup>7</sup> In general, the familiar details about the founder of Christianity, as found in the other תולדות ישו,<sup>8</sup> recur in our fragment.<sup>9</sup>

Those that put forward the above claims of Christianity encroach upon Israel's heritage as 'the chosen people'. The author condemns their action as worse than that of the Samaritans or of the Jewish instructors of Muhammed.<sup>10</sup> Here interesting details are given concerning the early career of the founder of Islām, and the help he received from Jewish scholars in promulgating his teachings. Some of these details I could not verify from other sources. I trust that readers with a more intimate knowledge of early Muhammedan tradition will elucidate these points.

Our author maintains that Jewish scholars had the chief share in the building up of Muhammed's new faith. They purposely shaped it in such a manner as never to allow the claim to arise of its having ousted and displaced Judaism.<sup>11</sup> The author speaks here, of course, from the point of view shared by many Jews living in Muslim countries. It is appropriate to quote here the well-known renegade Samuel ibn Yahya al-Magribi (adopted Islām in 1163), who describes what the Jews (in truth some of them) think about and promises, because they are the *true Israel*—a sentence which had been proved by the older Fathers, and was regarded as axiomatic by the later ones (p. 42). The real true law is that which Isaiah (51. 4, 5) and Jeremiah (31. 31, 32) have prophesied, and which is accomplished in the New Testament pp. 43, 44.

<sup>6</sup> Fols. 2b, r. and v., 2c, r.

<sup>7</sup> Fol. 2c, v., ll. 3 ff.

<sup>8</sup> Cp. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, 1902.

<sup>9</sup> Fol. 2c, r., ll. 16 ff.

<sup>10</sup> Fol. 2, v., ll. 12 ff.

<sup>11</sup> Cp. fol. 2a, r., ll. 6, 7.

this religion.<sup>12</sup> Muhammed was, according to them, a merchant who saw in a dream that he would once come to rule. On his business travels he met Jewish scholars who predicted his future. They gave him as a companion 'Abdallāh b. Salām, by whom Muhammed was initiated into the knowledge of the Torah. 'Abdallāh made Muhammed proclaim that a husband may re-marry his divorced wife only in case she had meanwhile become another man's wife and was divorced from him. According to the opinion of the Jews, 'Abdallāh did this in order that the children of the Muslims should be illegitimate—which they actually were according to Jewish law.

But far from repeating popular gossip, our author mentions several genuine traditions about Muhammed. His remarks, therefore, deserve attention. Let us first state in the author's own words what he reports about Muhammed. 'Had they (the Christians) only acted as did to us our enemies whom Esar-haddon brought up from Cuta (i.e. the Samaritans) and as those who succeeded them did to the shepherd in the well-known place on New Mount. His (Muhammed's) dealings were with the monk who lived in the place called Balḳin (the Balḳa), (and) on the pillar, known as the Sign of Heaven, (he dealt) with the ten elders, (viz.) Abraham, called Ka'b al-Aḥbār; Absalom, called 'Abdallāh b. Salām; Jacob, called 'Amr the Witness; John, called "He that has been routed into the garden", and their companions every one by name and surname. These came to him (Muhammed) and composed for him the "Sign of Disgrace" (i.e. the Ḳurān), each of them inserting (therein) his name. So it is written in נִינְיָ

<sup>12</sup> See Schreiner, *Monatsschrift*, XLII, 221.



the Cow (i.e. the second Sura). In this manner did the scholars of Israel counsel in order to silence the Wicked, all this being a cause of saving God's people that he (Muhammed?) might not harm them by his devices.'<sup>13</sup>

We adjoin here a running commentary on this remarkable and interesting passage, using the Muhammedan traditions chiefly as collected by Sprenger.<sup>14</sup> It is known that in his earliest youth Muhammed had to gain a livelihood as a shepherd, since the small fortune which he had inherited from his father could not last long. He fed the goats and the sheep of the Meccans, an occupation which among the Bedouins was assigned only to slaves and servants.<sup>15</sup> But when Muhammed began to visit the cave on Mount Ḥirā, where he is supposed to have had the first revelation, he was no longer a shepherd. He was already married to Ḥadiga, having previously been in her employ for some years as a merchant.<sup>16</sup> Our author evidently refers to Mount Ḥirā which, for some unknown reason, he calls New Mount. Perhaps this is due to the fact that Muhammed changed the name of the mount into Jabal al-nur, Mount of Light.<sup>17</sup>

The monk, mentioned in the fragment, is undoubtedly the Rāhib Baḥira whom Muhammed is supposed to have met on one of his travels in Shām and from whom he received recognition as the future prophet. According to one tradition this monk lived in Mayfa'a in the Balḳa (in Moabitis), while according to another Baḥira resided in the village of Kofayr, six miles from Bocra.<sup>18</sup> So far

<sup>13</sup> Fols. 2, v., ll. 12-18, and 2a, r., ll. 1-7.

<sup>14</sup> *Das Leben und die Lehre des Mohammedi.*

<sup>15</sup> Sprenger, I, 147.

<sup>16</sup> See Sprenger, I, 302 ff., 330, 332, and 343.

<sup>17</sup> See Sprenger, I, 296.

<sup>18</sup> Sprenger, I, 189, note 2.

our author is well versed in the tradition as to the place of meeting of Bahira and Muhammed. But what is the meaning of 'the pillar known as "the Sign of Heaven"'? Is there a confusion of Bahira with the famous Joshua the Stylite, who derived his name from his determination to spend the rest of his days on a column (στυλή, עמוד)? But more likely we have here a detail of early Muhammedan tradition which, however, I could not verify.

Our author knows, moreover, of ten Jewish scholars who joined Muhammed. As far as known to me, the Hebrew names of three of them are given here for the first time.<sup>19</sup> The Muhammedan tradition, as collected by Sprenger,<sup>20</sup> knows only of the following adherents of Islām, 'Abdallāh b. Salām, Yāmyn b. Yāmyn, Wahb b. Munabbih, Ka'b al-Aḥbār, Ibn Tayyahān, and Bahira the Rāhib. About the last it needs only to be added that, according to one report, he was formerly a Jew with the name of בָּהִיר or בָּהִיר. On his conversion he assumed the name of Georgios or Sergis.<sup>21</sup> The other persons mentioned were not all

<sup>19</sup> Since this paper was written B. Chapira (*REJ.*, LXIX, (1919), p. 91, note 1) refers to a Genizah fragment in the possession of Mr. Adler, which bears the title, 'History of Muhammed's Companions: Appendix to the Book of Chronicles,' and wherein we have a similar account to the effect that a certain number of Jewish scholars, among them Absalom, surnamed Abd as-Salām, and Abraham, called Ka'b al-Aḥbār, accepted Islām from Muhammed in order to avert dangers threatening the Jews. They composed the Qurān for him, each of them adding his name in a Sura (ועמלו לה קראן). In order to revenge themselves on Muhammed, they stealthily inserted in one of the Suras a phrase alluding to their collaboration. Though written in Arabic, this fragment has a Hebrew sentence כן יעצו חכמי ישראל לאדם הרשע as found in our text 2 a. recto. l. 5). There is thus a clear connexion between these two accounts. Let us hope that MS. Adler will soon be published *in extenso*.

<sup>20</sup> I, 45 ff.

<sup>21</sup> See Weil, *Mohammed der Prophet*, 29, note 1. For the Christian Bahira

Muhammed's contemporaries. 'Abdallāh b. Salām is supposed to have joined the prophet immediately after the Hegira, giving him the benefit of his Jewish knowledge.<sup>22</sup> In Muhammedan tradition 'Abdallāh has become the typical representative of that group of Jewish scribes who honoured truth, and admitted that Muhammed was the prophet predicted in the Taurāt (Torah).<sup>23</sup> According to our fragment his Jewish name was Absalom. Yāmyn b. Yāmyn was also a personal friend and follower of the prophet. Probably he is included in the number of the ten scholars mentioned in our fragment.

On the other hand, Ka'b al-Aḥbār, a Jew of the Himyar, knew not Muhammed. In the reign of Abū-Bekr he came to Medina and became a convert to Islām. On account of his great learning (styled al-Aḥbar, ההכר), he became one of the church fathers of the new religion. His Jewish name was Abū-Iṣḥaq (= Abraham, as in our fragment) b. Mātī.<sup>24</sup> Wahb b. Munabbih was younger than Ka'b, but just as important in the capacity of a church father of Islām. It is, however, doubtful whether he was originally a Jew.<sup>25</sup> Finally, Ibn Tayyahān, a Syrian Jew living in Medina, is supposed to have predicted Muhammed's prophecy and to have observed the five daily prayers. He died before the appearance of the prophet.<sup>26</sup> According to Ibn Sa'ad his name was Abū-'Omayr Ibn Tayyahān.

legend, see Gottheil, *Zeitschrift für Assyriologie*, XIV, 214 ff. Cp. also Steinschneider, *Arabische Literatur der Juden*, § 12.

<sup>22</sup> Sprenger, I, 54; cp. Steinschneider, *l. c.*, § 11.

<sup>23</sup> See Horowitz, Houtsma's *Encyclopaedia of Islām*, I, 30, 31.

<sup>24</sup> Steinschneider, *l. c.*, § 13.

<sup>25</sup> Steinschneider, *l. c.*, § 14. See further Huart, *Journal Asiatique*, 1904,

IV, 331 ff.

<sup>26</sup> Sprenger, I, 38, 39, note 1.

There is no doubt that he is meant by our author as Jacob, called 'Amr the Witness, on account of his testimony to Muhammed's future prophecy. But I am unable to ascertain the identity of John, called 'He that was routed into the garden'.

These ten scholars are stated to have composed the *Ḳurān* for Muhammed. They inserted their names in the second Sura, the Cow, by means of  $\overline{\text{חָהּ נִן}}$ . The meaning of this sentence is not clear to me. But I cannot refrain from offering the suggestion that the expression  $\text{לֹאִלֵּם הַרְשַׁע}$ , in the next sentence, is equivalent to  $\text{לִישׁוֹ הַרְשַׁע}$ . ALM are, of course, the symbolic letters at the beginning of the second Sura. Now, if we permute AL by means of the scheme of letters  $\overline{\text{חָהּ}}$  (i.e.  $\text{אֵי}$ ,  $\text{בֵּךְ}$ , &c.) and M by  $\overline{\text{נִן}}$  (i.e.  $\text{בֵּב}$ , &c.), we obtain the word  $\text{ישׁו}$ ! Is this, perhaps, the 'sign of disgrace' ( $\text{אֵת הַקֶּלֶן}$ ) that the name of Jesus heads the second Sura?<sup>27</sup>

<sup>27</sup> A similar theory we read in Barceloni's Commentary on *Sefer Yeširah* (ed. Halberstam), 146. ll. 9 ff., about the Latin alphabet:  $\text{וכשם שאתה מוצא אותיות הקדש עשויות בחכמה ועליהן אין להוסיף ומתן אין להרע ותמצא בהן כל חשבון כמו שפירשנו ואין האותיות משמשות בקלותיהן אלא תחלת הקול כגון מן האל"ף א' ומן הבי"ת ב"א ומן הגימ"ל ג"א וכן כולן וכשם שאתה מוצא כל האותיות הקדש בחכמה ועל הסדר כך אתה מוצא אותיות שבדו אחרים מלבן כגון אותיות הטועים וזולתן שאין מחשיבין בהן חשבון ועשו כ"ג אותיות מלבן שהוציאו מושלנו ומשאר האותיות שמצאו . . . ואתה מוצא אותיותיהן בכמה תהפוכות שפעמים משתמשין מן האות תחלת הקול א"ב וזולתן ופעמים משתמשין הקול בסוף האות ומנחין את הקול כגון שמשמשין מ' מא"ם ול' מא"ל וזן מא"ן וס' מאכ"ס וכמה מזולתן ועוד אתה מוצא שיש להן כ"ג אותיות ו' מכאן וי' מכאן ושלשה באמצע ואותן ג' באמצע הם אי"ל אי"ם אי"ן (l, m, n).$

לפי שאתם שתיקנו להם האותיות לפי שידעו שאין בהם ממש כתבו באמצע האמת שלנו להודיע ולבכש השקר שטופלין בלי מדה וקורין אלהו למי שהיה אדם ולכך באו אותי והטילו אותן באמצע להבכיש כל מעות:

At fol. 2 a, r., ll. 7-8, there is an evident break in the fragment. The construction is loose. The writer began,<sup>28</sup> 'Had they done like', &c., but the sequence is missing. He then abruptly begins to berate the Jewish sectaries for their eclecticism, actually commencing in the middle of a sentence ('to separate themselves, &c.', (להיבדל וכו'), fol. 2 a, r., ll. 8 ff.). It is very likely that the copyist was wool-gathering. He began to repeat a sentence (ll. 7-8) from the preceding page. Discovering his mistake and trying to find the exact place, he overlooked in the original before him a whole passage, possibly a page.<sup>29</sup> What the missing part contained can only be surmised. Our author complained that the Christians acted worse than Samaritans and Muhammed's Jewish instructors, because they claimed to be the true Israel and ascribed divinity to Jesus. After having spoken of Samaritans, Christians, and Muslims, the writer began his polemics against the sectaries he had in mind, accusing them of severing themselves from the body of Israel by rejecting 'the statutes of the holy Torah' (i.e. Rabbinism) and hastily adopting dogmas of other religions.<sup>30</sup>

These are the author's charges. 'For they said, "We have concluded a covenant with the Mu'tazila ('the separatists', (מיבדלי) of the children of Ishmael as regards the beginning of the month and other matters; with Edom (i.e. Christianity) we made a treaty concerning 'And ye

---

והעידו האמת באלו השלש אומות ישאן לו אם נהנו אם אל אין . . .  
See on this whole passage Kaufmann, *REJ.*, XVI, 146-8, and also Bacher, *ibid.*, XVII, 280, note 4.

<sup>28</sup> Fol. 2, v., l. 12-fol. 2 a, r., l. 7.

<sup>29</sup> It should be noted that likewise a whole paragraph, fol. 2, v., ll. 10-14, is anticipated from a following page, fol. 2 b, r., ll. 3-7.

<sup>30</sup> Fol. 2 a, r., ll. 8 ff.



count from the morrow of the Sabbath' (i.e. Pentecost always to be on a Sunday); the falsehood of the Kutim we have made our stronghold concerning 'Ye kindle no fire in all your dwellings': and we hid ourselves in the lies of the Brahmans who say about God's commandments, both those that should be done and those that must not, that they are hidden in the hearts of the talkers till their time (of death) come.'" <sup>31</sup> Our author continues to polemize against the last that the laws are 'not hidden in the recesses of the hearts nor in the innermost of the kidneys, but are to be kept and practised by mouth, heart, and all the five senses'. <sup>32</sup> The next five lines are not clear to me. About the 'five senses' in Jewish literature, I need only refer to David Kaufmann's monograph, *Die Sinne*.

It is evident that our author accuses the Karaites of having adopted the fixing of the calendar by means of lunar observation and thereby following the Muhammedans. 'Anan is supposed to have done this in order to ingratiate himself with the Caliph.' <sup>33</sup> In this respect the Karaites followed the Muhammedans in general and not only the Mu'tazila. The latter, however, were their example in other instances the character of which, however, our author unfortunately fails to mention. But it is highly interesting to find him alluding to the Mu'tazila doctrines as one of the sources of Karaism. As Harkavy writes, <sup>34</sup> 'Gradually the Karaite leaders abandoned their controversies relating to individual laws and details referring to cult, and turned

<sup>31</sup> Fol. 2a, r., l. 13-v., l. 2.

<sup>32</sup> Fol. 2a, v., ll. 14-16.

<sup>33</sup> Cp. Pinsker, *Likḥnute*, נספחים, 95 and 103; Hebrew Graetz, III, 442. The early Karaite author of Fragment B (fol. 17, v., l. 1) writes: עתה אתם בתיך בלבית יושעאל והם אוחזים לשומרי חודש בידים ולמה תיראו מן רבנן.

<sup>34</sup> *JE.*, VIII, 438. col. 1.

their attention to principles concerning dogma and the Mosaic Law in contradiction to Rabbinical oral law, visibly proceeding under the influence of the Islamic "kalām" and mu'tazila, especially the "uṣūl al-fikḥ" of the Muhammedans.' Already Maimonides remarked that the Ḳaraite philosophical writers followed the Mu'tazilite kalām in their proofs of the existence of God and His unity.<sup>35</sup>

Our author further accuses the Ḳaraites, in the true fashion of a controversialist, of following Christianity in always fixing Pentecost to be on a Sunday. He omits the fact that the Sadducees, or Boethusians, were the originators of this practice. While the strict principle of allowing no fire or light of any kind on the Sabbath, as practised by the Samaritans and adopted by the rigorous Ḳaraites, is well known, most interesting is our author's attack on the allegoristic school of the Ḳaraites. Harkavy (*l.c.*, 438, col. 2) writes, 'In some Ḳaraite circles of the ninth and tenth centuries there arose, perhaps under Gnostic influence, an antagonism to the ceremonial law and the dogma of traditional Judaism similar to the inimical attitude towards Jewish law found among the first Gnostic circles. This antagonism went so far, for instance, that the Sabbath and the feast days were regarded merely as memorial days during the existence of the Jewish state, their observance being no longer obligatory in the exile.'<sup>36</sup>

אמנם זה המעט מוער שתמצאנו מדברי ענין, I, c. 71, מורה נבוכים  
הייחוד ומה שנתגלה מזה הענין לקצת הנאמרים ואצל הקראים, הם ענינים  
לקחום מן המדברים מן הישמעאלים.

<sup>35</sup> Kirjisani (ed. Harkavy, 312, 8) states that the Yudganiya held that the observance of the Sabbath and the festivals ceased in the present, and had only the character of a memorial. Some Ḳaraites were of the same opinion. Cp. also Poznański, *REJ.*, L, 17 ff.

Evidently our writer has this section in mind when charging them with adopting the view that the laws need only be kept in spirit but not in practice. The radical Karaites would by this principle abrogate not only the Sabbath and the festivals but the Law as a whole. Our author accuses them to be the followers of the Brahmans (Barāhima) who negate the laws by absolutely rejecting prophecy. As Sharastani (tr. Haarbrückner, II, 356) describes them, these sectaries maintained that the intellect pointed to the fact that the world had a wise Creator who would not oblige his creation to do anything discreditable. But the originators of the laws have ordained much degradation of the intellect, e. g. the turning towards a certain building during prayer (i. e. the Qiblah), the going round, the running and the throwing of stones, the putting on of pilgrim garments, the (prescribed) cries, the kissing of the dumb stone (i. e. the black stone of the Ka'bah), likewise the slaughtering of animals for sacrifice, the prohibition of what could serve man as food and the permission of what would injure his constitution, &c. All these things are against the dictates of the intellect. By extending this principle all law is negated. A section of the Barāhima were the people of 'thought and imagination'. To them belonged the Bak-rantiniya (*ibid.*, p. 361) whose custom was to bind their body, from the waist to the breast, with iron in order that their body should not burst from the abundance of knowledge, the power of imagination, and the power of thought. Very likely our author refers to the latter by caustically remarking that the laws are 'not hidden in the recesses of the hearts nor in the innermost of the kidneys' but are to be kept outwardly and in reality. The radical wing of Karaism stood thus under the influence of the Barāhima.

as indicated in our fragment, rather than under the Gnosticism of the first centuries, C.E. Likewise the allegorical school of Ḳaraites, a notable exponent of which we have in Benjamin al-Nahawendi,<sup>37</sup> borrowed its equipment more probably from the Muhammedan sect of the Isma'iliyya than from the Alexandrian allegorists of the time of Philo. This sect arose about 755/6, but in 838 its adherents joined the extreme Shiites. There existed several grades of membership. In the fifth grade the doctrine was taught that the real internal meaning of the Ḳurān was much removed from the external meaning of the text, thus paving the way for an allegorical interpretation which destroyed the positive teaching of the laws. This was done in the sixth grade by extending the allegorization especially to the religious duties which became for the initiated pure symbolism.<sup>38</sup> Similarly amongst the early Ḳaraites, those that adopted the allegorical method of Bible interpretation were divided as regards the extent of following up the logical results of their theories. There are, of course, interesting parallels with the Allegorists of Alexandria. Philo (*De Migr. Abr.* xvi) denounced the extremists who neglected the actual observance of the laws owing to the allegorical interpretation imparted to them. No less than Philo, Benjamin, indeed, held the practice of the Law as obligatory. But, just as in Philo's times, allegory when radically applied to the Bible would result in keeping the commandments as symbols only

<sup>37</sup> See particularly Poznański, *REJ.*, l. c., i ff., and in *Studies in Jewish Liter. in honour of Kohler*, 237-59: 'Allegorische Gesetzesauslegung bei den älteren Karäern'.

<sup>38</sup> See August Møller, *Der Islam im Morgen- u. Abendland*, I, 558 ff. Cp. also Goldziher, *Streitschrift des Gazālī gegen die Bātinijja-Sekte*, 1915, 3 ff.

while abrogating them in practice. The extreme Karaites were probably stimulated by doctrines in vogue in the large Arab society without. Altogether Karaism stood greatly under the influence of the current schools and heterodoxies within Islām.

In general we see that all shades of Karaism are taken to task in our polemical work. The emphatic opposition to Christianity and, in a smaller degree, to Islām, is, perhaps, directed against the followers of Abū-'Isā. According to Kırkısani, they acknowledged the prophecy of Jesus, the son of Mary, and that of Muhammed, contending that each of these two was sent to his own people. The Dasturians (i.e. the sectaries living in Tustar, modern Shuster, in Persia) also admitted the relative truth of Christianity and Islām. If Ibn Ḥazm's tradition be correct, the followers of Abū-'Isā even maintained 'that Jesus was a human being created by God in the womb of Mary without a male'.<sup>39</sup> Hence the allusions in our fragment to Jesus' origin.<sup>40</sup> Likewise Kırkısani's refutation of these two religions serves simply as an appendix to his polemics against Abū-'Isā's teachings.<sup>41</sup> The name of the author of our fragment cannot even be surmised. Let us hope that further Genizah finds will supply the missing beginning and conclusion of this very interesting work.

<sup>39</sup> See the passages cited by Friedländer, *JQR.*, N. S., III, 240-43.

<sup>40</sup> Fol. 2, r., ll. 15-18; 2 c, r., ll. 16-17.

<sup>41</sup> See Friedländer, *Zeitschrift für Assyriologie*, XXVI, 96. In this connexion reference is made to several specific attacks on Christian exegesis to be found in Barceloni's *Yeşirah Commentary* (ed. Halberstam), pp. 13, ll. 19 ff.; 75, ll. 12 ff.; 76, bottom; 146, ll. 9 ff.; 175, ll. 29 ff. See also Bacher, *REJ.*, XVII, 279-80.



[Dots over letters, except when indicating abbreviations or vowels, denote that the reading is doubtful. The Bible quotations are overlined by me.]

## A

(fol. 2, recto)

על ידי יִשְׁעֵיהוּ בֶן אֱמוּן הַנְּבִיא וְעַתָּה  
 ייִ אֱלֹהִים שִׁלַּחֲנִי וְרוּחוֹ: <sup>42</sup> וְכִי עַל כֵּן קִרְאוּ  
 לִישׁוֹ בֶּן פִּנְדְּרָא אֲבָא וּבְרָא וְרוּחָא דְקוּדְשָׁא <sup>43</sup>  
 כַּאֲשֶׁר מְצִינָא בְּכָל בְּנֵי יִשְׁ וְזֶה אֶחָד מֵהֶם <sup>44</sup>  
 5 אִזְ שְׁמַע אֱלֹהִים וּקְמוּ עֲלָיו כָּל יִשְׁ וְעִיֵּנו  
 בּוֹ וּבַחֲבָרָיו אֲתוּ הַמַּעֲשֶׂה כַּאֲשֶׁר כָּתוּב  
 בַּתּוֹרָה. <sup>45</sup> וְאֵילוּ הָאֲנָשִׁים אֵינָם כְּכֹתִים  
 הַטְּמֵרוֹנִים כִּי הַכּוֹתִיִּים בָּאוּ בְּעַל כֶּרֶחַם  
 מִפְּנֵי הָאֲרִיזוֹת הַמְּמִיתִים אֹתָם <sup>46</sup> וְאֵלּוּ הַנְּעָרִים  
 10 לֹא בָּאוּ אֶלָּא לְהַסְתַּפַּח בְּנַחֲלַת ייִ וְהַתְּעוֹם  
 תּוֹעִיָּהם בְּאִמּוֹר לָהֶם כִּי אַתֶּם בְּנֵי יִשְׁ הֵן <sup>47</sup>  
 הַחֲדָשִׁים וְלָכֶם נִתְּנָה הַתּוֹרָה הַחֲדָשָׁה  
 וְלָב חֲדָשׁ וּבְרִית חֲדָשׁ וּשְׁמִים חֲדָשִׁים  
 15 וְלִאֲרִין חֲדָשָׁה וְלֹא תוֹכַרְנָה הָרֵאשִׁיטוֹת <sup>48</sup>

<sup>42</sup> Isa. 48. 16.

<sup>43</sup> See also Hadassi, אִשְׁכֵּל הַכֶּפֶר, 98th Alph., ed. Bacher, *JQR.*, VIII, 432): וְאָמְרוּ כִי הוּא אֵב וּבֶן רוּחַ הַקֹּדֶשׁ וְהָאֵב הוּא כּוֹלֵל עֵינֵי הָאֱלֹהִים: וְדִבְרוּ הוּא הֵבֶן וְלִבִּשׁ בְּשָׂר כְּדֶרֶךְ בְּנֵי הָאָדָם וְרוּחַ הַקֹּדֶשׁ הוּא חֲכָמָתוֹ וְנִבְּאוֹת נְבִיאָיו וְהוֹשִׁיּוּ שְׁלִשְׁתָּם וְהֵם כַּאֲחֵד. See letter 'א'. Cp. further the extract from Yefet b. 'Ali's Commentary on Obadya [printed by Margoliouth, Yefet's Daniel Commentary, VII, note 1].

<sup>44</sup> This line means perhaps that the 'holy spirit' is to be found in every Jew, and he (Jesus) is one of them.

<sup>45</sup> Deut. 13. 7 ff.

<sup>46</sup> 2 Kings 17. 25 ff.

<sup>47</sup> יִשְׁ is the first letter of the next word; it is placed here in order to fill up the line; likewise is the case with several lines farther on.

<sup>48</sup> The ל, marked with dots above and beneath, is to be deleted.

15 ולא תעלגה על לב<sup>49</sup> וזה הוא משיח בן דוד  
 בן בת דוד אביו שבשמים שמהו אבנא  
 אתנורת מטורא דלא ביריין ומחת  
 לעלמא והות לטור רב ומלת[א] לארעא<sup>50</sup>

(verso)

ולא חרה לי עד מות אלא על אחינו מורינו  
 הסרבים הסלונים<sup>51</sup> הננעים בנחלה אשר הנחיל  
 אהינו<sup>52</sup> וקראנו עמו וצאן ידו וחלקו חבל נחלתו<sup>53</sup>  
 ודבר על ידי עבדיו הנביאים כי לא יחליפם<sup>54</sup>  
 5 ולא ימיר אתנו טוב ברע או רע בטוב ולא  
 ישוב לשחת ולא לכלה ולא ליטנות ככ כִּי  
 אני יי לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם<sup>55</sup>  
 לא דיים חרפת הגויים השאננים אויבינו  
 אשר אהינו קצף מעט עלינו והמה עזרו  
 10 לרעה<sup>56</sup> עזרום בלא בצע כסף כי אם לבגוד  
 בנו ולדבר עלינו רעה; ועל יי אהינו תועה<sup>57</sup>  
 ואילו עשו כאשר עשו לנו אויבינו אשר העלם  
 אסר חדון מכותה<sup>58</sup> וכאשר עשו הבאים א  
 אחריהם עם הרועה צאן במקום הידוע  
 15 בחר חדש<sup>59</sup> והיה מעשהו עם הנזיר אשר היה  
 במקום הנקרא בלקין<sup>60</sup> על העמוד הנודע אות  
 השימש עם<sup>61</sup> העשרה הזקנים אברהם הנקרא כעב  
 אל אחבאר ואבישלום הנקרא עבר אללה בן סלאם

<sup>49</sup> Cp. Ezek. 11. 19, 18. 31, 36. 26; Jer. 31. 31; Isa. 65. 17.

<sup>50</sup> Cp. Dan. 2. 34, 35; for [ומלת[א] read ומלתא.

<sup>51</sup> Cp. Ezek. 2. 6.

<sup>52</sup> = אלהינו

<sup>53</sup> Cp. Ps. 95. 6, Deut. 32. 9.

<sup>54</sup> Read יחליפנו.

<sup>55</sup> Mal. 3. 6.

<sup>56</sup> Cp. Zech. 1. 15.

<sup>57</sup> Cp. Isa. 32. 6.

<sup>58</sup> Cp. 2 Kings 17. 24, Ezra 4. 2.

<sup>59</sup> Probably Mount Hīrā is meant here.

<sup>60</sup> The province of Balḡā (Moabitis).

<sup>61</sup> Read perhaps ועם.

(fol. 2a, recto)

ויעקב הנק עמר אלשהיר ויוחנן הנקרא אל מנהום  
 אלי אל ננה וחביריהם אישי<sup>62</sup> בשמו וכינויו אשר  
 באו אליו ועשו לו או[ת] הקלון<sup>63</sup> וכתבו והרכיבו  
 שמותם כל אחד ואחד וכן כתוב בחף גין  
 5 הפרה<sup>64</sup> ככה יעצו חכמי יש לאלם הרשע  
 וכל זאת כי היתה סבה לבעבור להציל עם  
 " למען לא יזיקם בעלילותיו וכאשר עשו  
 הבאים אחריהם עם הרועה צאן<sup>65</sup> להיבדל  
 מבחירי אל ואמונתם תורת אלהינו ולסור  
 10 מא[מ]רי אל ומחוקות התורה הקדושה ב  
 בחפזותם וטעותם וכסלותם ותעותם וההבל  
 אשר הלכו בו אחרי רוחם ואחרי מחשבותם  
 וטוחם ויהבלו והלכו אחור ונכשלו<sup>66</sup> כי אמרו  
 ברתנו ברית את מובדלי בני ישמעאל בראשית  
 15 הירח ודברים אחרים: ועם אדום עשינו חוזה  
 על וספרתם לכם ממוחרת הישבת<sup>67</sup> כי ישמנו  
 כזב הכותים עלי לא תבערו איש בכל מיט וג'<sup>68</sup>  
 מחסינו ובשקרי ברהמאנים נסתרנו האומרים  
 עלי מצות יי אשר תעשונה ולאשר לא תעשונה

<sup>62</sup> 'and their companions, every one by name and surname'.

<sup>63</sup> קלון is a play upon the word *Qurān*, used by mediaeval Jewish writers. Yefet b. 'Ali to Isa. 47. 9 calls the *Qurān* ספר קלונם; likewise Jacob b. Reuben to Zech. 6. 7 cp. Steinschneider, *Polemische u. apolog. Literatur der Juden*, 316). The renegade Samuel b. Yahyā al-Magribi states that the prophet has two names among the Jews, פכול and מיטנע, while the *Qurān* they call קלון (see Schreiner, *Monatsschrift*, XLII, 253).

<sup>64</sup> The Cow, the second Sura; for a detailed analysis see Noeldeke's *Geschichte des Qurāns*, 2nd ed., 1909, I, 173 ff.

<sup>65</sup> The dots indicate that the words are to be deleted.

<sup>66</sup> Isa. 28. 15.

<sup>67</sup> Lev. 23. 15.

<sup>68</sup> Exod. 35. 3.

(verso)

כי הנה בלבות הממללים טמונים עד עת  
 בא עתם: ולא אמרו כי יי אלהינו המעלה אתנו  
 מארץ מצרים<sup>69</sup> במסות באותות ובמופתים  
 ובמלחמה וביד חזקה ובורע נטויה ובמוראים  
 גדולים אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים<sup>70</sup>  
 השימיענו את הוד קולו מתוך ענני כבודו  
 ונתן לנו תורתו מורשה תורת אמת חקים ופ<sup>א</sup>  
 ומשפטים צדיקים חקוקים על לוחות האבן  
 כתובים באצבע אלהים לשום לנו ישם גדולות  
 ונוראות: <sup>71</sup> ולתתנו עליונים על כל הגוים אשר  
 חשב לתהלה ולשם ולתפארת ועם קדוש באשר  
 דבר<sup>72</sup> ללמוד וללמד כל העמים חק ומשפט  
 לנסותם באותותיה ומופתיה לדעת את אשר  
 בלבבם הישמרו מצותיו אם לאו: <sup>73</sup> ולא טמונים  
 במצפוני הלבבות ולא בקרבי הכליות כי אם  
 לשמור ולעשות בפה ובלב וכל ההרגשות החמשה  
 ואחרית הארבעה הנדמים לארבעה המריחים  
 בארבעה הנפרטים לעשרה ונחשבים בעשרה  
 והם דומים לעשרה על שומעי העשרה הנחשב

(fol. 2b, recto)

מאצבעות עשרה חסף טינא ומן קרניא עשר  
 קרן ועירא<sup>74</sup> לשום לנו ישם גדולות ונוראות

<sup>69</sup> Cp. Jer. 2. 6.<sup>70</sup> Deut. 4. 34; Exod. 34. 10.<sup>71</sup> Cp. Isa. 30. 30; Deut. 4. 8; Exod. 31. 18; 1 Chron. 17. 21.<sup>72</sup> Cp. Deut. 26. 19; for תשב read עשה.<sup>73</sup> Cp. Deut. 8. 2. Lines 10-14, from ולתתנו to לאו, recur on next page; the marks on these two words denote that the whole passage is out of place here.<sup>74</sup> Cp. Dan. 2. 41-3, 7. 7, 8.

ולתתנו עליונים על כל הגוים אשר תשב  
 לתהלה ולישם ולתפארת ועם קדוש כאשר  
 5 דבר. ללמוד וללמד כל העמים חק ומשפט  
 לנסותם באותותיה ומופתיה לדעת את אשר  
 בלבבם הישמרו מצותיו אם לא כי כל ק'  
 קדושיהם בידנו והם תבו לרגלינו ישאו  
 מדברות תורה צוה לנו משה מורישה קהלת  
 10 יעקב.<sup>75</sup> לא נח ולא קהלת אברהם ולא קהלת  
 יצחק כי אם קהלת יעקב להוציא ישאר בני  
 ישאר בני.<sup>76</sup> נח וישאר בני אברהם כח ולבני הפיל  
 הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות  
 וישלחם מעל יצחק בנו.<sup>77</sup> ולהוציא את ישאר  
 15 בני יצחק כח קום לך פדנה ארם.<sup>78</sup> ואל שדי י  
 יברך או[תך] ויתן את בר[כת] אברהם לך ולא  
 לאחיד ו[ל]זרעך אתך ולא לזרע אחיד ואיוו היא  
 ברכת אברהם הנתונה ליעקב ולזרעו ולא לאחרים  
 עמים. זו היא שנאמר לאברהם ידוע תדע כי  
 20 נר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם<sup>79</sup>

(verso)

לחודיענו כי הזרע הנר המושעבד המעונה  
 הוא הזרע [ה]מובחר הרצוי היורש את  
 הארץ כלו מורש[ה] [ה] ולעתיד יחזקו בו ירושה  
 ומורשה ונחלה. ולהוציא את ישמעאל ואחיו  
 5 בני הפילגשים. ועל אשר נאמר לו תחלה  
 כי ביצחק יקרא לך זרע.<sup>80</sup> ולהוציא את עישו

<sup>75</sup> Cp. Deut. 33. 3, 4.<sup>76</sup> These two words are repeated in the manuscript.<sup>77</sup> Gen. 25. 6.<sup>78</sup> Gen. 28. 2.<sup>79</sup> Gen. 15. 13.<sup>80</sup> Gen. 21. 12.



ואלוביו שלא יבואו תחת כי ביצחק יקרא לך  
 זרע<sup>1</sup> ונשאר יעקב [וז]רעו לבדם לאהינו.  
 וגם היא הנחלה שנא בה על ידי ישעיה הנביא  
 10 זכ צ לב. אז תתענג על יי והרכבתך על במתי  
 ארץ והאנחלתך נחלת יעקב אביך כי פי יי דבר<sup>82</sup>  
 אשר הנחילו אהינו מאבותיו יצחק ואב<sup>83</sup> נחלה היא  
 לו לבדו מורשה קהלת יעקב הנקרא שמו יעקב  
 וישראל מטרים ירות אבן פנה ארץ<sup>84</sup> ככ שמע  
 15 אלי יעקב וייט מקוראי אני הוא אנ[י] ראשון אף  
 אני אחרון. אף [ידי] יסדה אר[ץ] וימ[י]ני טפ[ח]ה  
 שמים קורא אנ[י] אליהם יע[מ]ד[ו] יח[דו] הקבצו  
 כלכם ושמעו מי בהם הגיד א[ת] אלה יי אֱהָבֻ  
 יעשה חפצו בב[ל] וזרעו כשדים. אני אני דברתי  
 20 אף קראת[י] הביאות[י] והצליח ד[רכי] קרבו אלי<sup>85</sup>

(fol. 2 c, recto)

הם המה המנופצים בכל העמים בעבור  
 אשר המה ממלאכת<sup>86</sup> כהנים לכל העמים.  
 הנושאים טענתם לעולמים [ו]גם המה  
 המקובצים מכל העמים ככ והפיצך יי

שאיני נהנה לזרע אברהם אסור בישראל ומותר באומות.  
 העולם. והאיכא ישמעאל? כי ביצחק יקרא לך זרע כתיב, והאיכא עישו? ביצחק  
 ולא כל יצחק.

<sup>81</sup> Cp. Ned. 31a: ומותר בישראל ומותר באומות. <sup>82</sup> = ואברהם. והנחלתך read והאנחלתך. <sup>83</sup> Isa. 58. 14; for

<sup>84</sup> Cp. Job 38. 6; read פנת ארץ. For the idea of the name of Jacob-Israel to have existed before the creation, see Gen. R. c. i: ששה דברים קדמו לבריית העולם יי מהן שנבראו, ויי מהן שעלה במחשבה להבראות: התורה והכסא הכבוד נבראו. . . האבות וישראל ובית המקדש. וישמו של משיח עלו במחשבה להבראות.

<sup>85</sup> Isa. 48. 12-16.

<sup>86</sup> Read ממלכת.

בכל העמים ושב וקבעך מכל העמים 5

אשר הפיצך יי אהיך שמה יי<sup>87</sup> וכאשר בא

והאמן<sup>88</sup> הניפון כך יבוא וי[א]מן הקיבון

ולא יאחר ולא זכרו השוטים עניי

הדעת כי גם המה יעידו על נפשם וכל

לאומים ועם ולשון יעידו כי מעולם 10

לעין לא נראת שמי[ו]<sup>89</sup> וי[גם] בשאר ארצות הגוים

ממזרה ועד מערב בלתי בארץ פל[שתי]ם

לבדה וגם בני אדום וי[ע]שו וישעיר

הנקראים נדודים י[ע]שו וי[גם] המה בשטותם

בערמה וילכו [אחר]י הבלי [ה]תועים אותם 15

אחרי אלהי הנכר הנולד לו ב[ן] מאשת[ו] היהודיה

המנאפת תחת[ו] י[ש]ו החרש עצים<sup>91</sup> איש[ר]

הרגוהו מקצה . . . [ותלו אותו ע]ל [ע]ץ גבוה

ותלול בין ישנ[ו]י נגב[ו]ים<sup>92</sup> ג[ם] . . . י שקייתו

(verso)

סיד בחומין<sup>93</sup> ואלוה לא יציל את נפשו<sup>94</sup>

מיד מבקשי רעתו יועיל לאחרים וולתו

<sup>87</sup> Deut. 30. 3.

<sup>88</sup> Read והאמן.

<sup>89</sup> Cp. Micah 6. 9. The allusion is here evidently to Jesus.

<sup>90</sup> The meaning of this word is not clear to me.

<sup>91</sup> Mark 6. 3, 'Is not this the carpenter, the son of Mary?' According to Matt. 13. 55 Jesus' father was a carpenter, for the people said, 'Is not this the carpenter's son, is not his mother called Mary?' Here י[ש]ו must be read, as to him refer the next words, 'whom they have killed', &c. Accordingly our author follows Mark's account.

<sup>92</sup> Mark 15. 27; Matt. 27. 38, 44.

<sup>93</sup> Only Matthew (27. 34) mentions that 'they gave him [vinegar] to drink mixed with gall', but see Mark 15. 23. None of the Jewish texts printed by Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen* 1902, mention this detail of 'chalk in vinegar'.

<sup>94</sup> Isa. 44. 20.

ועל [ה] שנות עונותם כי כל יום יוכיפו  
 עדות על אלהיהם כי הוא במעי אם מתואר  
 בבמותם מיטה בשער ומחופה מצופה  
 בזהב ובכסף חקוק מחוקק<sup>95</sup> על כל קורות  
 טירותם עם כל עלמיו מסכותם יום הולדו  
 ואמיו מניקתו ואומנתו עד יום תפיסתו  
 והרעתו ותלקיחו ואחרי כן ידברו עליו  
 דברים אשר לא כן] ולא היו מעולם<sup>10</sup>  
 אחרי יחוציאואו מכלל החיים שמוהו  
 [וא] מרו עליו כי הוא מטיה מתים' ואשר  
 התעום [ה]ט[ע]ים מקרב התורה באו במו  
 במרמיתם [כי] אמרו לחם בתורה מצאוי  
 על בני ייט בנים אתם לוי אהיכם<sup>96</sup> וכתוב<sup>10</sup>  
 אח[ר] אומ[ו] בני ב[נ]י ב[נ]י ייט<sup>97</sup> וייטו בן פנדרא  
 א[ח]ד מבני ייט [הנקראים] בנים וכל בן ייט  
 לו אב וא[ם] . . . לי . . . שמים ודחותם  
 של ייט . . . א . . . דברה הנבואה

*Translation.*

. . . through Isaiah b. Amoz, the prophet, 'And now the Lord God hath sent me and His spirit.' Therefore was Jesus b. Pandēra called 'Father, Son and Holy Spirit' since it (i.e. the Holy Spirit) is found among all the children of Israel and he (i.e. Jesus) is one of them.

Thereupon he listened to them. And all the Jews arose against him and did to him and his companions the act as prescribed in the Torah.

These men are unlike the Kutim, the Samaritans, because the Kutim joined (Judaism) unvoluntarily owing

<sup>95</sup> Cp. Ezek. 23. 14.

<sup>96</sup> Deut. 14. 1.

<sup>97</sup> Exod. 4. 22.

to the lions that killed them. But these Nazarenes came with the purpose of attaching themselves to the inheritance of God (i.e. to become Jews) but their leaders ('misleaders') misled them by saying unto them, Ye are the new children of Israel and unto you hath been given the new Torah, a new heart, a new covenant, new heavens and earth. The former ones will not be remembered nor come into mind. This one (Jesus) is Messiah b. David, the son of David's daughter, His father in heaven created him: a stone was supernaturally ('without hands') cut out from the mount which smote the image ('cross'), became a great mountain and filled the earth.

I am greatly incensed against none but our brethren, our teachers, rebellious and (like) pricking briers, who encroach upon the inheritance which our God gave us. He called us His people and the sheep of His hand, His portion, the share of His inheritance. Through His servants, the prophets, He declared that He will neither change nor exchange us, good for bad or bad for good, and that He will not continue to destroy, consume and alter us, as it is written, 'For I the Lord have not changed, and ye, children of Jacob, are not consumed'.

Not satisfied with the reproach of the arrogant nations, our enemies, who gratuitously aided with evil purpose when our God was a little angry with us, they (i.e. these people) also play the traitor, and speak evil about us and perversity about the Lord our God. Had they only acted as did to us our enemies whom Esar-haddon brought up from Cuta (i.e. the Samaritans), and as those who succeeded them did with the shepherd (i.e. Muhammed) in the well-known place on New Mount. His (Muhammed's) dealings were with the monk who lived in the place called

Balkīn (the Balkā), (and) on the pillar, known as the 'Sign of Heaven', (he dealt) with the ten elders, Abraham, called K'ab al Aḥbār; Absalom, called 'Abdallāh b. Salām; Jacob, called 'Amr the Witness'; John, called 'He that has been routed into the garden', and their companions, every one by name and surname. These came to him (Muhammed) and composed for him the 'Sign of Disgrace' (i.e. the Kūrān), each of them inserting (therein) his name. So it is written קָרָן הָרָא the Cow (i.e. Sura II). In this manner did the Scholars of Israel counsel to ALM, the wicked, (? or 'in order to silence the wicked'). All this was in order to save the people of God that he (Muhammed?) harm them not by his devices.

(But the former acted as they did) to separate themselves from the chosen ones of God and their faith, the law of our God, and to depart from God's words and from the statutes of the holy Torah in their haste, error, folly and perversity. (This they did) owing to the vanity which they followed in the dictate of their inclination, thoughts, and design. They thus became vain, retrogressed, and stumbled. For they said, We have concluded a covenant with the separatists (i.e. the Mut'azila) of the children of Ishma'el as regards the beginning of the month and other matters, with Edom (i.e. the Christians) we made a treaty about 'And ye count unto you from the morrow of the Sabbath'; for we made our trust the falsehood of the Kutim concerning 'Ye kindle no fire in all your dwellings'; and we hid ourselves in the lies of the Brahmans who say about God's commandments, (both) those that should be done and those that must not, that they are hidden in the hearts of the talkers till their time (of death) come.

They (i.e. these people) did not say that (it is) the



Lord, our God, who brought us up from the land of Egypt with trials, signs, miracles, warfare, a mighty hand, an outstretched arm, and great terrors which were not created in the whole world and among all nations. From the midst of His glorious clouds He made us hear His majestic voice and gave us as a possession His Torah, a law of truth (and) righteous statutes and judgements, engraved on tablets of stone that were written with God's finger, in order to bestow upon us a great and tremendous name. They (i.e. the laws of the Torah) are not hidden in the recesses of the hearts nor in the innermost of the kidneys but are to be kept and practised by mouth, heart, all the five senses, and the other four that are compared to the four senses of smell, with four that are sub-divided into ten and are reckoned as ten, and they are like the ten senses of hearing (? literally 'upon the hearers of the ten') that are counted (? literally 'that is reckoned') from the ten fingers of 'earthenware clay' and from the ten horns (in connexion with) the 'Small Horn'.

(God gave us the Torah) to bestow upon us a great and tremendous name and make us superior to all the nations He had created in praise, name, glory, and a holy nation, as He has spoken, in order to learn (ourselves) and teach all the peoples statute and judgement, to test them by its (the Torah's) signs and miracles in order to know what is in their heart, whether they will keep His commandments or not. For all their (i.e. the nations') holy ones are in our hands and they sat down at our feet. They receive from the sayings of the Torah which Moses commanded us, an inheritance of the congregation of Jacob. Not Noah, nor the congregation of Abraham, nor the congregation of Isaac but the congregation of Jacob.

to exclude the rest of Noah's children and the rest of Abraham's children (Gen. 25. 6); and (also) to exclude the rest of Isaac's children, as it is written, 'Arise, go to Padan Aram, and God Almighty will bless thee and give thee the blessing of Abraham, *to thee*,' but not to thy brother, 'and to *thy seed* with thee', but not to thy brother's seed. Which is Abraham's blessing that has been given to Jacob and his seed but not to others with them? It is what has been said to Abraham, 'know thou that thy seed will be a stranger in a land that is not theirs, and they shall serve them and afflict them', informing us that the alien, oppressed and afflicted seed is (also) the chosen and favoured seed that takes possession of the whole land (of Palestine) as an inheritance. It (also) excludes Ishma'el and his brethren, the sons of the concubines. And as for what has been said to him (Abraham) at first 'For in Isaac shall thy seed be called', it (Gen. 15. 13) excludes Esau and his dukes that they should not come under 'For in Isaac shall thy seed be called'. (Thus) Jacob and his seed alone remained for our God. This is also the inheritance which has been announced through Isaiah the prophet (the memory of a righteous person be for a blessing), 'Then thou shalt have delight in the Lord, and I shall make thee ride on the high places of the earth, and I shall make thee inherit the possession of Jacob thy father, for God's mouth has spoken'. (The inheritance), which our God made him (Jacob) possess from his fathers Isaac and Abraham, is an inheritance to him alone, a possession of the congregation of Jacob whose name was called by the names Jacob and Israel before the cornerstone of the earth was cast, as it is written in Isa. 48. 12-16. These very (people i.e. Israel) are scattered among all the nations

because they are a kingdom of priests for all the nations; they carry their burden for ever and they too are (to be) gathered from all the nations, as it is written in Deut. 30. 3. And just as He came and verified the dispersion ('the scattering') so will He come and verify the redemption ('the collecting') and will not tarry.

## CORRIGENDA IN VOL. XI.

P. 418, line 4. For *Joseph* read *Joshiah*.

P. 459, line 4. For ט'נ read 'נט.

P. 463, note 30. For וננת read וננה.

P. 471, line 18. For שְׁמוֹם read שְׁמִים.

## THE BOOK OF ESTHER IN THE LIGHT OF HISTORY

BY JACOB HOSCHANDER, Dropsie College.

### CHAPTER VII

The author of the reform—The success of the reform among the Persians—The resistance of the Jews—The contrary effect of the persecutions upon them—Their plea—Esther's relationship to Mordecai—His identity among gentiles—The necessity of his having some position at the court—His discovery of a conspiracy—His attitude towards the persecuted Jews—His refusal to bow down to the prime minister—His confession of being a Jew—The prime minister's hesitation to punish him—His action and the creed of the Jews—The significance of the casting of lots—The simultaneity of Purim with a non-Jewish festival—The *epagomena*—Haman's difficult task—The Jews in Palestine—Haman's accusation—His aim—The sanguinary style of his decree—His promise of ten thousand talents—His wealth—The king's investigations—The early promulgation of the decree—Its being reconsidered under the influence of wine.

IN the preceding chapter we learned from the pages of history that there was a Jewish persecution under the reign of Artaxerxes II. Turning to the Book of Esther, we are confronted by the fact that the chief executive of that king was an inveterate enemy of the Jews. We may thus safely conclude that those Jewish persecutions occurred at a time when this Jewish enemy stood at the head of the Persian government. But the persecutions could not have been due to a personal enmity of the prime minister towards the Jews. They were merely the outcome of the greatest movement in the spiritual life of the Persians since Zoroaster. On the other hand, we find that this minister

occupied an extraordinarily high position, without seeing any cause for his elevation. Considering all these facts, we are justified in looking for a logical connexion between the innovation of Artaxerxes II, the exalted position of his prime minister, and the enmity of the latter towards the Jews. This connexion we find in seeing in that prime minister who so severely persecuted those who did not willingly submit to the Zoroastrian reform the very author and originator of this idea. The author of the Book of Esther had no intention of writing Persian history. His sole aim was to explain the origin of Purim. He, therefore, wrote only the facts absolutely necessary for our information, 'of that which they had seen concerning this matter, and which had come unto them'. As to the other facts he refers us to 'the book of the chronicles of the kings of Media and Persia'. Moreover, the Book being compiled for the Jews of the Persian empire, the author could not touch upon the antecedents of that event, and refer to the cause of that prime minister's elevation, the corruption of the Zoroastrian religion, and the resistance of the Jews to that worship, without deeply insulting the adherents of that religion and endangering thereby the existence of the Jews.

The plan of reforming the Persian religion, by which it should gain popularity and be more easily disseminated among the subjects of the Persian empire, certainly did not originate in the muddled brains of an effeminate monarch, but was devised, as already suggested, by one of the royal councillors. It was no doubt a very clever device for the purpose of establishing Zoroastrianism as the religion of the Persian empire. However, the introduction of that innovation was extremely dangerous.



Failure to realize it might have been disastrous to the dynasty, or at least, to the king. The Holy Wars, described in the Sacred Books of the Zoroastrians, which, according to Jackson and others,<sup>1</sup> occurred in the sixth century B.C.E., could not have been forgotten in the course of two centuries. The great festival of the Magophonia established to commemorate the overthrow of Pseudo-Smerdis, who evidently had intended to abolish the Zoroastrian religion and to reintroduce the old Iranian popular belief, was, as Ctesias informs us,<sup>2</sup> still celebrated at that period. Some satraps, under the pretext of defending the purity of the Zoroastrian religion, might have caused an insurrection.<sup>3</sup> The plan could not have met with the unanimous approval of the privy council. The strict Zoroastrians could not have been a party to the corruption of their religion, and naturally advised against that reform. The biblical tradition discussed above shows that the nobility and the officials were bitterly opposed to that innovation, and submitted to it only under the penalty of death. Many officials, though indifferent to religious principles, may have shrunk from being associated in the execution of that plan, knowing well that, if it should fail and cause disaster, the

<sup>1</sup> Jackson, *Zoroaster*, p. 174; Alfred Jeremias holds the same opinion (*The Old Testament in the light of the Ancient East*, I, pp. 161 ff.) that 'Zoroaster's theology dates from the sixth century'.

<sup>2</sup> Ctesias, *Persica*, 15.

<sup>3</sup> We have already pointed out that the letter of Cyrus to the Lacedaemonians, in which he boasted of being instructed in the doctrines of the Magi, is not without significance. The Lacedaemonians had no concern whether Cyrus knew more of the religious doctrines than Artaxerxes. But he meant to indicate that in his enterprise he could reckon upon the assistance of the priesthood and the 'Church' party (see chapter IV, n. 21). Ardashir, who overthrew the empire of the Philhellenic Parthians and founded the New-Persian empire was a Magus (Darmesteter, *l. c.*, p. 55).

king would hold them responsible, and willingly sacrifice them, to appease the anger of the people, as usually happens.

Impressed by the magnitude of the plan, and being convinced by the reasons advanced, that it was the best remedy for the prevention of the empire's dissolution, Artaxerxes entrusted the execution of the plan to its author. Such a sweeping and far-reaching plan could not have been carried through by a minister with limited powers. The satraps and governors of the provinces who were not favourably inclined towards the innovation might have interfered with his ordinances, and ignored them. The royal princes might have been too proud to receive orders from an inferior in rank. Therefore, committed to that policy, the king was bound to bestow upon this minister the highest rank, exalting him over all princes, grandees, satraps, and governors of the empire. Thus it was not a favour, but a grave task, conferred upon this councillor. By his elevation he was made responsible for the success of his advice. If the contrary of his intentions should occur, and the policy inaugurated by him should cause insurrections, he was utterly ruined. This councillor, of

Esther 3. 1. course, we identify with 'Haman, the son of Hammedatha, whom the king promoted and advanced, and set his seat above all the princes that were with him'.

This councillor, however, appears to have been thoroughly acquainted with the religious sentiments of the Persian common people. The Iranians, though Zoroastrians and not worshippers of anthropomorphic images, never entirely abandoned the gods of the old popular belief. This fact is borne out by the numerous Persian proper names of the sixth and fifth centuries, which are compounded with

names of old Iranian deities.<sup>4</sup> The close intercourse with the Babylonians, Egyptians, Greeks, and other polytheistic nations for a considerable period was not without influence upon the religious conception of the Iranians. The latter became gradually reconciled to the idea of representations of the divine beings in which they continued to believe. Therefore the latter did not meet with any serious opposition among the Iranians. The strict Zoroastrians represented by the intellectual class, and many of the dignitaries, as it seems, though of considerable influence, formed only a small portion of the population, as Zoroaster's religion was too spiritual to attract real converts. None of them were courageous enough to raise the standard of rebellion for the religious cause. The polytheistic nations of the empire, which regarded the ruling Iranians as enemies of the gods, could not but be pleased with the religious change.

Nevertheless, the success of this reform was not quite complete. Resistance arose among a part of the population with which the prime minister never reckoned. In his official career, the Jews could not have been unknown to him, but like all the Persians who came in contact with them, he looked upon their religion as a variety of Zoroastrianism, and was not interested in finding out its exact nature. The Jews for their own sake had good reason for upholding and corroborating these incorrect opinions, as we already observed.<sup>5</sup> Therefore, it was to be expected that the Jews, like all other Zoroastrians, would submit

<sup>4</sup> See chapter VI, n. 23.

<sup>5</sup> Marquart, *Fundamente*, p. 37, remarks: 'It is probable that the Jews represented to Artaxerxes their God as being essentially identical with Ahuramazda, hence his sympathy for the Jews' (see chapter V, note 51).

to the religious reform. However, the Jews formed so insignificant a fraction of the inhabitants of the Persian empire that it may be seriously doubted whether the prime minister thought of them at all, and whether their submission or resistance ever entered into the calculations of his scheme.

But the resistance of the Jews was by no means immaterial to the success of the innovation. Numerically and in all other respects they were at too great a disadvantage to apprehend on their part any serious opposition, not to say, an insurrection. But one spark may set a building aflame where there is combustible matter. The dissatisfaction of the strict Zoroastrians with the corruption of their creed might have been stimulated by the example set by the Jews, and might have found vent in a Holy War, and this was certainly a subject of serious apprehension. Being informed of the resistance of the Jews, the prime minister instructed the officials to adopt the strictest measures against them. Receiving continuous reports from all parts of the empire of their obstinacy, his mind could not have been well disposed towards them. At first he may have tried rather lenient measures to render them submissive. But seeing the futility of bending them to his will in that way, he had no course but to break their stubborn resistance by imposing upon them the most severe sentences. The condemned, of course, gave vent to their imprecations on the author of their doom. Thus it happened that this prime minister became a persecutor of the strict adherents of the Jewish religion, and was looked upon as 'an enemy of the Jews'.

The prime minister was under the delusion that a number of executions in various sections of the empire

would have the salutary effect of frightening the rest into obedience. But the effect of these executions was contrary to his expectations. The Persians had not yet had the experiences of religious persecutors, that blood is the best fertilizer for the growth of a religious creed. One martyr made numerous converts. As in former days, under Babylonian rule, the courage, devotion, and fervour of the martyrs reawakened the religious conscience slumbering in the hearts of many indifferent Jews. Many of the latter who by their conduct had not even been recognized as Jews, now openly declared their adherence to the Jewish creed, protesting against the cruel treatment of their co-religionists, and denouncing the author of those persecutions. We may doubt whether they went to the utmost limit of sacrificing themselves for their religion. But they were at least willing to share the disadvantage of being known as adherents of an unpopular creed. There may have been others less indifferent who, moved by the example set by their brethren, became strictly religious, and were ready to share the fate of the latter. The Talmud appears to be right in observing, that the Jews had again voluntarily accepted the Jewish religion, in the days of Ahasuerus.<sup>6</sup>

In former days, the Jews had been eager to demonstrate to the Persians that their own religion was closely akin to that of the latter. This policy had now to be abandoned; for if the Jewish religion was based upon the same principles as that of Zoroaster, there was no ground why

<sup>6</sup> Shabbath 88 b. The Talmud, however, in all probability did not know of these persecutions, and merely based its saying upon the verse: 'The Jews confirmed and took upon themselves' (IX, 27), which they interpreted: 'They confirmed now (the Law) which they had taken upon themselves long ago' (קִימוּ מֵהַשְׁקֵבֵל כְּבָר).



it should not undergo the same change. The logical conclusion would have been that the opposition the royal decree met with on the part of the Jews, was not due to the fundamental principles of their religion, but to the obstinacy and disloyalty of its adherents. The Jews could plead their innocence only by demonstrating that their own religion prohibited the worship of idols, that 'their laws are diverse from all people'. They could easily refute the accusation of being disloyal subjects by pointing out that they had always recognized the divinity of Ahuramazda, the supreme God of the Iranians, and still continue to do the same, being thus more loyal to the Persians than all their polytheistic subjects who formerly had not the least regard for the Persian religion. This plea was irrefutable, but more harmful to their cause than silence. The Jews thus assumed the part of 'Defenders of the Faith', insisting upon the purity of Zoroaster's religion. Now intolerance toward the creeds of the non-Iranians was not a part of the scheme of that innovation, as the recognition of Anahita did not restrain them from continuing to worship their own deities. The idea of toleration, however, did not work as far as the creed of the Jews was concerned. The prime minister perceived that the religious conceptions of these people was inimical to and incompatible with the execution of his measures. He saw in this religion the root of the evil which must be eradicated. It was against Persian political principles to be intolerant towards other religious beliefs, and he may have been reluctant to depart from them and apply measures for the suppression of the Jewish religion. The latter, however, the fundamental doctrine of which was: 'Thou shalt have no other gods before me . . . for I the Lord thy God am

a jealous God', could not expect tolerance from the believers in other gods, the existence of which it denied. But as long as those who resisted his ordinances were merely found sporadically, no great harm was done, and he was loath to use extreme measures against the practice of that religion. He saw that this fundamental doctrine was adhered to only by a small fraction of the Jews, and believed that with their extinction, it would be in abeyance, and no longer detrimental to the innovation. But the condition became more and more aggravated. This strictly monotheistic conception gained converts everywhere. An example of this kind we find in Mordecai.

The author of our story informs us: 'Esther had not <sup>Esther 2. 10.</sup> showed her people nor her kindred'. Does the author intend to state that Esther kept secret not only her Jewish extraction but also her kinship to Mordecai? How could she have done so, since she was taken from Mordecai's house, and he went every day to inquire of the eunuchs about her?<sup>7</sup> If Mordecai was known to be a Jew, and anxious that Esther should conceal her connexion with the Jews, was he not afraid lest by his constant solicitude for her welfare the secret might leak out? The author could not be guilty of so flagrant a contradiction. This statement undoubtedly meant to imply that Esther concealed the fact that she belonged to those who were adherents of the Jewish religion. Since, however, Esther was actually of Jewish lineage, the author used the para-

<sup>7</sup> Owing to the current interpretation of the Book of Esther, this question has not yet found a satisfactory solution. Haupt, *Critical Notes*, p. 135, thinks that by some diplomatic questions Mordecai could have obtained some special information concerning Esther without revealing the fact that she was his cousin and foster-daughter. But this is impossible, since she was taken from Mordecai's house, as Paton, p. 175, and others object.

phrase 'her people and her kindred'. Thus Esther kept secret her Jewish religion.<sup>8</sup> But Mordecai did exactly the same. He was not known among the Gentiles to be a Jew.<sup>9</sup> Thus there was no reason why Esther should have concealed her kinship to Mordecai. It was by no means necessary to be of pure Persian lineage to be regarded as Persian. Herodotus states that the children of Metiochus, the son of Miltiades, were accounted Persians.<sup>10</sup> If Greeks could be so easily changed into Persians, why not Jews? Mordecai, like many other Jews of that period, was in dress, habit, language, and, in all probability, even in his name,<sup>11</sup> not in the least different from any other Persian. Having been an indifferent Jew, he was looked upon by his neighbours and casual acquaintances as a genuine Persian.

An obscure private citizen can easily conceal his identity, but not a high official who is constantly in the eye of the public which is naturally curious to learn all about his personality and pedigree. Esther, soon after her elevation to the rank of queen, procured for her cousin an office at the court. She might have done so, informing the king that Mordecai was related to her, without dwelling upon the fact that the latter was her cousin and had adopted her as his daughter. This she did after the downfall of Haman. Both Mordecai and Esther were anxious to conceal their identity, which could only be effected if the former remained in a humble position, fearing that the king on being informed of their close kinship might appoint the queen's adopted father to a high position. We

<sup>8</sup> See chapter V, n. 63.

<sup>9</sup> See chapter V.

<sup>10</sup> Herodotus VI, 41.

<sup>11</sup> We may reasonably assume that Mordecai had a Persian name see chapter IX. The same is true of Nehemiah, cf. Marquart, *Fundamente*, p. 31.

may assume that even then the king was willing to bestow upon him some considerable office, but Esther, under some pretext, may have declined it.<sup>12</sup> However, there is no need to assume that Mordecai owed his office at the court to the king's favour. The queen had only to hint at such a request to the chief of the eunuchs or to one of the high dignitaries to procure for Mordecai this position. Thus Mordecai became one of the guards, 'sitting in the king's gate'.

Was there any urgent need for giving Mordecai a position at the court? Mordecai, being a descendant of a wealthy family, was not in need of this position for his sustenance. Nor was he ambitious to pride himself on being a court official. We have seen that Mordecai's desire that Esther should captivate the king's heart was not due to his personal ambition, but to the forethought that in time of need she might be helpful to the Jewish people. This plan showed, as we have observed, his solicitude for the welfare of his brethren but little regard for their tenets. This plan required that Mordecai should be in the proximity of the queen. As an attendant of the royal court, it was possible for him, by means of the eunuchs, in case of an emergency, to be in communication with the queen without attracting attention.

As one of the body-guards in charge of the gate of the royal palace, Mordecai was, of course, in intercourse and on friendly terms with other attendants and eunuchs about the person of the king. Thus, on one occasion, he discovered a plot against the life of the king. This plot may be identical with the conspiracy against the life of Artaxerxes, which, if Aspasia, the concubine of Cyrus, did play any

Esther 2.  
21-23.

<sup>12</sup> See Cassel's reflections upon this policy, p. 65.

part in it, must have occurred not many years after the battle of Cunaxa, as was already suggested in the fourth chapter. In that case, the servant who, according to Plutarch, divulged that conspiracy, may be identical with Mordecai. Our text is here, owing to an error of a copyist, somewhat confused. We have to read: 'In those days, when the virgins were gathered together, the second time, and while Mordecai sat in the king's gate, two of the king's eunuchs Bigthan and Teresh, of those which kept the door, were wroth' (בימים ההם בהקבין בתולות שנית ומרדכי) <sup>13</sup>.  
 (יושב בשער המלך קצף בנתן ותרש שני סריסי המלך משמרי הסף)  
 Our author intends to give the date of that conspiracy: it occurred at a time when virgins were gathered again. We have seen that gatherings of this kind were an old-established institution at the Persian courts, for the purpose

<sup>13</sup> No commentator has as yet explained this passage. Wildeboer thinks that when a company of girls arrived people crowded into the court to see them, and that Mordecai took that opportunity to penetrate further into the palace than he could ordinarily go. Siegfried explains this clause as due to the clumsiness of the author. See the various views by Paton, pp. 186 ff. But while seeking the explanation how Mordecai could have discovered the conspiracy at the time of the gathering of the virgins, they overlooked the main difficulty of that passage. This *can* have no connexion with the conspiracy, since it is separated from the latter's description by verse 20: 'Esther had not yet shown her people nor her kindred, &c.' However, a close examination of that passage shows that it is indeed misplaced. We notice in the first place that the clause 'Mordecai was sitting in the king's gate' is repeated twice in the verses 19 and 21. Moreover, after the words *הם בימים* we would expect *בשער המלך מרדכי יושב*, according to the author's style (cf. *בימים ההם כשבת המלך אחשורוש*). Therefore we suggest that some copyist omitted to write in verse 21 the clause *בהקבין שנית בתולות שנית*, and in order to show that it belongs after *הם בימים*, he wrote on the margin perpendicularly, there not being enough space for horizontal writing, both clauses *בשער המלך מרדכי יושב* and *בהקבין בתולות שנית ומרדכי*; and another copyist inserted them in a wrong place, in verse 19. Thus originally they had some connexion with the conspiracy.



of replacing the faded beauties of the harem.<sup>14</sup> We may assume that they always occurred when the various governors of the provinces sent to the court a sufficient supply. We are not distinctly informed of the nature of that plot. In the conspiracy of Darius, mentioned by Plutarch, the conspirators intended to murder Artaxerxes in his bed-chamber. In our case, the conspirators were 'of the keepers of the threshold' (משמרי הסף), who evidently guarded the entrance to the king's private chambers. This may be corroborated by the fact that they were eunuchs, while it was not a requirement of those 'who sat on the king's gate' to belong to that class. Therefore we may conjecture that it was a conspiracy of the same kind. However, there is a possibility that the clause, 'when the virgins were gathered together, the second time', is more than a date, and has a deeper meaning. Did the conspirators intend to murder the king by pretending to introduce to him one of the newly arrived virgins? We may perhaps think of how Alexander of Macedonia, the son of Amyntas, destroyed the Persian embassy by introducing to them beardless youths dressed in garments of women.<sup>15</sup> We may even imagine that one of the virgins may have been a party to the conspiracy in order to avenge the death of some relatives. We may recall the case of Phaedima, the daughter of Otanes, who played a very important part in the overthrow of Smerdis.<sup>16</sup> Having been one of the guards, and on intimate terms with the other attendants, Mordecai may have been invited to join

<sup>14</sup> See chapter IV, note 12.

<sup>15</sup> Herodotus V, 20. Similar stories are told by many ancient writers, see G. Rawlinson, *Herodotus*, vol. IV, p. 190, n. 1.

<sup>16</sup> Herodotus III, 69.

the conspiracy. The fact that he disclosed it reflects no credit upon Mordecai. The king's murder would have ended all his hopes and expectations of Esther's high position for the benefit of his brethren. He had more interest in the king's life than had any one else. The king, of course, could not know this, and we may safely conjecture that the latter, as a reward for his deed, was willing to appoint him to a high office commensurate with his merits. But Mordecai, as we have seen, could not have accepted this honour.<sup>17</sup> The chief executive at that time saw no reason to promote Mordecai against his will, and was certainly well pleased with Mordecai's modesty. Nevertheless, his deed being recorded in the royal archives as that of 'a benefactor of the king', it was a valuable asset of which Mordecai could make use in time of need.

Considering that Mordecai was so anxious to advance the welfare of his brethren, the question naturally arises: Why did he not request Esther to intercede with the king on behalf of the persecuted Jews? Not having been strictly religious, Mordecai considered the recognition of Anahita a mere formality, and disapproved of the fanaticism of the strictly religious Jews. He saw in their obstinacy an act of self-destruction. We must bear in mind that, as already observed, Haman in all other respects did not interfere with the practices and observances of the Jewish religion. Moreover, Mordecai knew what importance the king attached to the innovation recently introduced into the Zoroastrian religion, seeing in it a panacea for his diseased empire, and had no expectation

<sup>17</sup> Paton, p. 192: 'Why Mordecai should not have been rewarded at once, but his services merely recorded in the annals, is hard to understand.' Similarly Siegfried and others see in it a defect of composition.

that Esther's intercession with the king would be of any avail. In doing so, Esther might have endangered her position, and would have been of no further use to the Jewish cause. But notwithstanding his disapproval of the zeal of his brethren, blood is proverbially thicker than water, and his heart bled at the sight of their misery. Its author being the prime minister, Mordecai naturally heartily detested the butcher of his brethren.

All commentators on the Book of Esther have laboured in vain in seeking a rational explanation for Mordecai's refusal to bow down to Haman, a homage certainly due to the chief executive and highest grandee of the empire.<sup>18</sup> Modern exegetes, who see in the events narrated in this book pure fiction, regard this point as one of the principal defects in the composition of our story. We do not blame them, as the historical events of that period which form the background of our story and the antecedents of Haman's position were not known to them. But in the light of the present exposition it is clear that Mordecai in his state of mind could not have acted in any other way. Paying homage to the relentless persecutor and murderer of his brethren was for Mordecai out of the question. No Jew with a spark of honour could have stooped to so base an action. Thus it was not vanity that prevented Mordecai from doing obeisance to the prime minister. But we might still contend that it was imprudent of Mordecai to insult the prime minister, who was entitled to the honour of *προσκύνησις*, according to the Persian law, from all his subordinates.<sup>19</sup> Mordecai should have spared

<sup>18</sup> The old explanation that Haman claimed divine honours is of course fancy (see the various views by Paton, p. 196 f.).

<sup>19</sup> Our author clearly states that it was a special command of the king.

himself that humiliation by resigning his position at the court, and would thus not have to face the prime minister. The Talmud actually blames Mordecai for his conduct.<sup>20</sup> However, we have to bear in mind that just at that period, when the conditions of the Jews became more and more precarious, it was more than ever necessary for Mordecai to remain in the proximity of Esther. He saw in his mind the time approaching when Esther's intercession would be the only means of rescuing his people. But even if Mordecai's conduct was unwise, the very fact that he dared to challenge Haman proves how deeply he was affected by the sufferings of his brethren. Carried away by his passionate hatred towards the persecutor of his people, he was unable to consider the inadvisability of insulting the former, and was even careless about his own safety. This conduct, if imprudent, redounds even more to his honour as a Jew than the great service he later rendered to the Jewish cause. In exposing his own life, Mordecai fully identified himself with the strict adherents of the Jewish religion.

Esther 3. 2. Thus while 'all the king's servants, that were in the king's gate, bowed, and revered Haman: for the king had so commanded concerning him, Mordecai bowed not, nor did him homage'. His odd behaviour could not pass unnoticed. His fellow keepers of the gate could not

Herodotus tells us about the method of salutation by the Persians: 'Where the difference in rank is great, the inferior prostrates himself upon the ground.' Our author may mean that Haman was by his elevation, according to the Persian law, entitled to receive that salutation from all officials. However, it may have been a special command of the king that Haman, who occupied such a high position, should be saluted in that way by everybody; the king may have intended to show that he had appointed him as his *alter ego*, and that his authority is like that of the king.

<sup>20</sup> Megillah 13 a.

conceive of a man in his sound mind committing such an action by which one could easily forfeit his own life, if it were reported to the authorities, and were naturally curious to learn the reason of his strange behaviour. 'Then the king's servants, which were in the king's gate, said unto Mordecai, Why transgressest thou the king's commandment?' It seems that at first he gave them an evasive answer or no answer at all, as he still kept secret the fact of his being a Jew. But as they became importunate, and repeated the same question 'from day to day', Mordecai finally broke his silence, and disclosed to them the real reason for his behaviour. His fellow keepers were to a certain degree responsible for his disrespectful behaviour, and threatened to denounce him to the proper authorities in case he should still refuse to explain it. Now he had to throw off his disguise, and frankly declared 'that he was a Jew', an adherent of the Jewish religion.<sup>21</sup> It was a sufficient reason, and his fellow-keepers readily understood that as a man of honour he could not be expected to do homage to the persecutor of his co-religionists. But being responsible for his conduct, they may have advised him to leave the court and not expose his and their lives to the penalty of the law. They did not know that he accepted that office for the purpose of being near to the queen. He seems to have confided to them the fact that he saved the king's life, and assured them that being one of 'the benefactors of the king' (*εὐεργέτης βασιλέως* <sup>22</sup>) he would not be punished, and could, if the worst happened, invoke the king's protection. It was a slim chance. Religious questions may have formed the daily topic of

<sup>21</sup> It is clearly seen that he was not recognized as Jew.

<sup>22</sup> See Herodotus III, 140; VIII, 85, and Diodorus XVII, 14.



their arguments, in which Mordecai exasperated his fellow officers by his opinions. The latter, to insure their own safety, had no other course but to report Mordecai's conduct, and convince themselves of the truth of his immunity, and in that case they would no more annoy him with their interference: 'and they told Haman, to see whether Mordecai's words would stand', that is to say, his assurance that he would not be punished.<sup>23</sup>

Esther 3. 5.

Why did Haman hesitate to punish Mordecai, as transgressor of the royal command, for his disrespectful conduct? The fact that Mordecai had saved the king's life could not have given him full licence to disobey consciously and persistently the royal command. The modern exegetes indeed regard this part of the story as highly improbable.<sup>24</sup> It is no surprise that they are not able to comprehend this point. They labour under the delusion that the term 'Jews' (יהודים) was a racial designation. It is perhaps due to the conditions of the Jews in the Christian era which left its impressions on their mode of thinking, that they cannot dissociate the idea of the Jewish religion from that of the Jewish race. They do not consider the possibility of a man being by descent, language, habit, and in all respects a genuine Persian, and be nevertheless, as far as religion is concerned, a real 'Jew' (יהודי). This misconception lies at the bottom of all improbabilities and impossibilities we are confronted with in the actions of Mordecai and Esther. In the opinion of the modern commentators, Haman could not have been

<sup>23</sup> Mordecai must have declared that he would continue to do so with impunity. This is the meaning of the passage: 'to see whether Mordecai's words would stand' היעמדו דברי מרדכי.

<sup>24</sup> See Siegfried, p. 139; Paton, p. 74, and other commentators.

aware of the relationship between Mordecai and Esther, if he knew that the former was a Jew. For if he was acquainted with both facts, he could not doubt that Esther was a Jewess, and the whole story would be impossible. Seeing, however, that Esther was taken from Mordecai's house, and their relationship could not have remained a secret, and Haman knowing likewise that Mordecai belonged to the Jewish race, the commentators cannot but condemn our story as impossible. Therefore we dwelt, in the fifth chapter, on this point to demonstrate that in post-exilic times, among Jews and gentiles alike, the term 'Jews' (יהודים) had a merely religious significance. Haman, who had troubles with the Jews and was naturally interested in them, was not unacquainted with the fact that there were many among them of non-Jewish origin. Mordecai's adherence to the Jewish religion was a private matter. He could have belonged to the highest Persian nobility, and be nevertheless by religion a 'Jew' (יהודי).<sup>25</sup> He did not identify the idea of the Jewish religion with that of the Jewish race. Such an idea never entered into his calculations. He was not interested in racial problems, but in the religious question. Esther was innocent of Mordecai's adherence to the Jewish religion, and he knew that as queen she deported herself with the devotion of a true believer in the Persian religion. There is no doubt that Haman could have executed Mordecai for having persistently disregarded the royal command. Artaxerxes, who was so jealous of his authority, as we have seen in the fourth chapter, would certainly not have been lenient towards Mordecai, even if he was 'one of the king's bene-

<sup>25</sup> In a later period, Izates, the king of Adiabene, embraced Judaism (Flavius Josephus, *Antiquities*, XX, 4).

factors'. But Haman was too sagacious to act hastily in this case. He knew that Artaxerxes was completely under the influence of the harem. Assuming that the queen was naturally attached to her relative, Haman was afraid lest some day the queen might avenge his death. He could not have forgotten how Stateira, in order to avenge the death of her brother Teriteuchmes, had put Udiastres to a death too cruel to be described,<sup>26</sup> and how Parysatis, by her intrigues, had destroyed all the nobles and eunuchs who saved the life and the throne of Artaxerxes in the battle of Cunaxa, in order to avenge the death of her son Cyrus. It was even dangerous to harm a relative of the favourite women of the king. Therefore Haman's policy was to be on good terms with the queen, and he did not dare to punish her relative. Subsequently, however, seeing from the special distinction with which the queen treated him that it was impossible that she should care much for her relative, or that she should have approved of his disrespectful conduct towards him, Haman did not hesitate any longer to inform the king of Mordecai's disobedience to the royal command, and to ask his permission for Mordecai's execution.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Ctesias 57.

<sup>27</sup> Notwithstanding being all-powerful, Haman had to ask the king's permission for Mordecai's execution, and could not act on his own responsibility. Herodotus I, 137, informs us: 'The king shall not put any one to death for a single fault. . . . But in every case the services of the offender shall be set against his misdoings; and if the latter be found to outweigh the former, the aggrieved party shall then proceed to punishment'. Cf. also the story of Sandoces who was taken down from the cross, because Darius thought that the good deeds of Sandoces toward the royal house were more numerous than his evil deeds, as told by Herodotus VII, 194. Haman as chief executive learned of Mordecai's act in saving the king's life. But that fact was not an absolute protection. So did Tissaphernes, to whom Artaxerxes owed his life and throne, and was nevertheless executed.

However, the conduct of Mordecai meant more than Esther 3.6. an insult to the dignity of the prime minister or a transgression of a royal command. His disrespect was a protest against Haman's policy. His endeavours to consolidate the empire by bringing the various inhabitants of the Persian empire into closer relations with the Persians was openly denounced and condemned. This was a matter for grave reflection. If his authority was defied in the very palace of Artaxerxes, how could he expect his ordinances to be obeyed in the provinces? Mordecai's conduct opened his eyes. He now fully realized that the numerous executions he had ordered did not produce the effect of frightening the Jews into obedience. Mordecai was not an eccentric individual, but a type of the Jews. He now clearly perceived that the religion of the Jews, unlike other religions, is detrimental to the welfare of the empire, as its existence was incompatible with the newly inaugurated innovation of the Zoroastrian religion. The Jewish faith being at the root of the evil, it had to be extirpated, by proclaiming its adherents traitors and criminals, even those who had hitherto not resisted the worship of Anahita, but still declared themselves to be 'Jews' (יהודים), and lived according to the observances of the Jewish religion. Haman now became the prototype of Antiochus Epiphanes. For the first time, the Jews were ordered 'to forsake their Laws'.

On the vernal New Year Festival, celebrated in Persia Esther 3.7. as well as in Babylonia,<sup>28</sup> in which the gods determine the destinies of man for the coming year,<sup>29</sup> Haman cast

<sup>28</sup> Haupt (*Purim*, p. 3) remarks: 'The Persian Spring-festival . . . is no doubt based upon the Babylonian New Year's festival. It was celebrated at the vernal equinox'.

<sup>29</sup> The gods were believed to assemble themselves in the chamber of VOL. XII. N

lots<sup>30</sup> to ascertain by divination the fate of the Jews,<sup>31</sup> and the favourable month and day for their extermination.

Was the casting of the lots so significant an event as to afford a sufficient explanation for the name of Purim?<sup>32</sup> Astrology, according to Maimonides,<sup>33</sup> borders on idolatry. But this expression is too mild. Astrology is to all intents and purposes identical with idolatry. The belief that the planets influence the fate of man can be sustained only by identifying them with the gods of the pantheon.<sup>34</sup> The chief office of the Babylonian priests was divination, the most prominent of which was that based on the observation of the phenomena of the heavens. Diodorus, in dealing with the wisdom of the Chaldees, writes: 'The chiefs of these gods, they say, are twelve in number, to each of whom they attribute a month and a sign of the zodiac'.<sup>35</sup> The belief in constellations actually meant the recognition of the powers of the gods. If the people had seen in the planets inanimate heavenly bodies moving in obedience to

fate under the presidency of Bēl-Marduk to determine the destinies of man. Cf. Zimmern's theory on Purim (*Keilinschriften und das Alte Testament*, 1902, p. 514; *Zeitschrift für alt. Wissensch.*, 1891, pp. 152 ff.). In Persia the determiner of fate was of course Ahuramazda. It goes without saying that upon the identical idea is based the Jewish New Year Festival which is held to be the day in which the fate of Israel is determined.

<sup>30</sup> Haupt (*Purim*, p. 19) shows many parallels to the custom of casting lots on New Year.

<sup>31</sup> Haman did not only wish to discover an auspicious day and month for the execution of his plan, but also whether that plan would be approved by the gods. If he had not found an auspicious day and month, it would have shown that the gods disapproved of his plan.

<sup>32</sup> Haupt (*Purim*, p. 3) and others deny it.

<sup>33</sup> See Maimonides' letter to the men of Marseilles (cf. Steinschneider's *Hebraische Uebersetzungen des Mittelalters*, 1893, 931).

<sup>34</sup> Cf. Jastrow's *Aspects of Religious Belief and Practice*, chapter V.

<sup>35</sup> Diodorus II, 3.



an inexorable law in nature, they never would have believed them to portend future events. Therefore, the prophet Jeremiah, in contrasting the power of the God of Israel with that of idols, prefaces his exhortation with the words: 'Thus saith the Lord: Learn not the way of the heathen, and be not dismayed at the signs of heaven, for the heathen are dismayed at them'.<sup>36</sup> The belief in the signs of heaven was contrary to that in the God of Israel. As long as idolatry flourished, astrology was generally considered to be an idolatrous practice. In a late period, however, astrology assumed a different aspect. Judaism, Christianity, and Islam could easily demolish the statues and images of the gods held to govern the planets. But the belief that those heavenly bodies govern the fate of man could not be eradicated. Therefore, in order that the popular belief should not contrast with the established religions, it was tacitly admitted that the movements of the stars predict future events. And as astrology could hide itself under the wings of its scientific sister astronomy, and still cater to the superstitions of the people, it was a profitable profession, became a legitimate science, and was practised by Jews, Christians, and Mohammedans alike,<sup>37</sup> without investigating its nature and origin. Thus astrology is not a remainder of polytheism, but its fundamental factor. The Jewish astrologers about the first century B.C.E., and probably also later, were well aware of the fact that their practice was identical with idolatry, and in order to absolve their conscience, substituted for the heathen deities as governours of the planets angels under the names *Shamshi-el* (= *Shamash*), *Kokab-el* (= *Ishtar*), *Shabti-el*

<sup>36</sup> Jer. 10. 2.

<sup>37</sup> Cf. the article 'Astrology' Blau and Köhler, in the *Jewish Encyclopedia*.

(= Ninib), &c.,<sup>38</sup> who were in their names and functions the very images of the old gods of the pantheon. Thus to ascertain fate by divination and to select a favourable day and month for the execution of some enterprise means the practice of idolatry, as it presumes that each day and month stands under the rule of one of the gods. Though passages in the Talmud express the same notion that each of the seven days of the week is governed by planets,<sup>39</sup> this could not have been the old Rabbinic conception. There is indeed a 'Baraitha' that distinctly states that this kind of divination was prohibited, in declaring that the biblical commandment, 'Ye shall not use enchantment' refers to that 'by means of the stars' (לֹא תַחֲשׂוּ בַכּוֹכָבִים).<sup>40</sup> But though these Rabbis condemned this practice, they could not stamp it as pure idolatry, since it was generally practiced. It was different in the fourth century B.C.E., when the belief in divination was tantamount to that in the power of the gods, and monotheism and astrology were recognized as incompatible.

Now Haman's intention was to extirpate the Jewish monotheistic religion. The casting of the lots was the act of divination performed by the priests to inquire after the will of the gods. We may surely assume that this performance was not done secretly, but was solemnized in the temple with sacrifices and a stately service in the presence of the public. The execution of Haman's intention greatly depended upon the goodwill of the Gentile population,

<sup>38</sup> See the book Enoch, I, 6, 7; VII, 3. We are told that *Barakiel* taught astrology; *Kokabel*, the constellations; *Ezekeael*, the knowledge of the clouds; *Arakiel*, the signs of the earth; *Shamshiel*, the signs of the sun; and *Sariel*, the course of the moon.


<sup>39</sup> Shabbath 156a.

<sup>40</sup> Sanhedrin 68b.

and he had to demonstrate that his action was commanded by the gods. Thus it was generally known that, according to those lots called in the Hebraized form 'Purim',<sup>41</sup> the fate of the Jews was sealed. Any expression of sympathy for the cause of the Jews among the Gentiles was silenced by the word 'Purim', indicating that no man may interfere with the will of the gods. It became, as we may say in modern parlance, the slogan of the enemies of the Jews. The conflict of Haman with the Jews was actually a struggle between Monotheism and Polytheism.<sup>42</sup> Thus we can well conceive that those who instituted the commemoration of those events used the very battle-cry of their enemies as an appropriate name of that festival,<sup>43</sup> expressing

<sup>41</sup> It is improbable that Haman cast the lots out of superstition.

<sup>42</sup> Cassel, p. 101, sees also in the casting of the lots a contrast between Judaism and paganism.

<sup>43</sup> The question whether a Persian word *pūr*, 'lot' is found, is irrelevant. What do we know about the old Persian language? The language of the Avesta had never been the Persian idiom. They are merely related dialects, but for the most part independent. As to Pahlavi, the language used in Persia under the Arsacides and Sassanides, it is a middle dialect between the ancient and modern Persian languages (Darmesteter, *l. c.*, p. xxxiv). We may reasonably assume that our author would never have connected *pūr* with 'lot' if he had not known that it has that meaning in the Persian language. Thus the emphatic assertion of Haupt (*Purim*, p. 16) and others that 'there is no Persian word *pūr*, meaning 'lot', is rather daring. But we need not assume that *pūr* is an original Persian word. There is no getting away from the fact that we have an equation *pur* = *abnu*, 'stone' (*S*<sup>c</sup> 114; Brünnow 6972). Now it is generally admitted that the Hebrew word גורל 'lot', which our author identifies with *pūr*, is etymologically identical with Arabic  'pebble'. P. Jensen was the first who suggested that *pūr*, 'lot' is connected with cuneiform *pur*, 'stone' (*Liter. Centralbl.*, 1896, No. 50, col. 1803), and he is no doubt right. Zimmern's objection that *pūru* in the cuneiform language means 'a sacrificial bowl or table' = *pashshūru* (*KAT.*, p. 518) does not invalidate Jensen's suggestion. The words *pūru* and *abnu* mean 'a stone jug' (cf. Prince, *Materials to a Sumerian Lexicon*, 1908, p. 63). But the very fact that only

at the same time how deceptive the belief in the planetary gods is and thereby decrying their power. However, it is possible that the word 'Purim' is etymologically closely connected with the name of the old Persian festival *Farwardigan*. The latter may have sounded in the language of the old Persians more closely to the Hebraized form 'Purim'. Hitzig had already compared the latter with the modern Arabic *Phur*, the name of 'the new year'.<sup>41</sup> The casting of lots on the Persian new year festival may have been a general custom which Haman also used for determining the fate of the Jews. The latter by adopting the name of the Persian new year as that of their own day of commemoration may have intended not only to commemorate the danger they had escaped but also to disguise the very nature of this festival in order not to offend the Persians.

a stone jug is called *pūru*, evidently shows that it bears this name on account of its material, and proves that *pūru* must have been a synonym of *abnu*, 'stone'. Granting, however, that *pūru* means only 'a sacrificial bowl or table', what do we know about the method of casting lots among the Babylonians and the Persians? Who may tell whether the lots were not put in a sacrificial bowl or upon a stone altar? We can well conceive that such a sacred act of divination, inquiring after the will of the gods, should have been performed in sacred vessels. We may call attention to the fact that stone vessels, according to the Rabbis (*Mishnah Parah I, 2*), cannot be defiled, and are used where absolute purity is required, as for 'the Water of Separation made of the ashes of a red heifer' (*Num. 19*). The Persian laws of purification, and perhaps also those of the Babylonians, may have been similar to those of Israel (cf., however, *Vendidād*, *Fargard*, VII, X. The Vulgate indeed translates: *missa est sors in urnam quae Hebraice dicitur phur* (cf. also Haupt, *Purim*, p. 20). When the Persians took over the New Year festival from the Babylonians, the customs connected with it and their terms were taken over at the same time. Thus the Persian word *pūr* may be a Babylonian (and originally a Sumerian) loan-word.

<sup>41</sup> In his *Geschichte Israels*, 1869, p. 286.

The lot fell upon the month of Adar. It has been contended by numerous scholars that Purim originally was a non-Jewish festival.<sup>45</sup> We believe that this contention is essentially correct. It seems, indeed, that there was a great Persian festival simultaneous with the Feast of Purim. We have already observed that the persecutions of the Jews, as a rule, occurred at the time of the high festivals of the Persians. All the year round people do not concern themselves with religion. Every man has his affairs to attend to, and cares little for the creed of his neighbours. It is different at the seasons of the festivals. The people, in high spirits, are fully devoted to their own creed and zealous for the honour of their gods. They see the Jews indifferent to their festivities, which indifference is, of course, interpreted as depreciation, and feel insulted. Their pride is hurt and their honour outraged. Some Jews may have been dragged by force to the temples, and murdered if they resisted. Others might have been compelled to express an opinion concerning the divinity of Anahita, and if it was unfavourable, might have been executed. We must bear in mind also that debauchery was always characteristic of festivities among common people. Being full of intoxicants and bereft of their senses, they were capable of committing atrocities. If Haman wanted the people to

<sup>45</sup> Ernst Meier, *Geschichte der poetischen National-Literatur der Hebräer*, 1850, p. 506; Julius Fürst, *Kanon des A. T.*, p. 104; Hitzig, *Geschichte des Volkes Israel*, 1869, p. 280; Zunz, *ZDMG.*, XXVII, p. 606; J. von Hammer, *Jahrb. f. Liter.*, XXXVIII, p. 49; Lagarde, *Purim*; Renan, *History*, VII, 14; Schwally, *Leben nach dem Tode*, 1893, p. 42; Hommel in Weisslowitz's *Prinz und Derwisch*, 1890; Zimmern, *KAT.*, p. 514 f.; Jensen, in Wildeboer's *Commentary*, p. 173; Meissner, *ZDMG.*, L, p. 296; Winckler, *Altoriental. Forschungen*, II, pp. 91 ff., 182 ff., &c. For the discussion of various views see Paton, pp. 84-94.



rise against the Jews and exterminate them, he had no better opportunity to achieve his aim than on the day of some great festival. At any other time it was doubtful whether the people could be induced to murder the Jews in cold blood. Subsequently, when the Festival of Purim was established, there was no fear that this celebration might offend the feelings of the Gentiles, as it was simultaneous and to all appearance identical with the Persian festival. On the contrary, by its introduction, the danger of future persecutions was minimised. That fact sheds a good deal of light on the attitude of the Sopherim towards the Festival of Purim, as we shall see further in Chapter IX. Now we have already suggested that the Book of Esther would never have been recorded if there had not been the fear that the event of Purim would sink into oblivion, and the festival would assume a non-Jewish character.<sup>46</sup> We see now that the fear of such a possibility was not unfounded. The Festival of Hanukkah frequently coincides with Christmas, though these festivals have not the least connexion. And among some modern Jews the former festival recedes into the background and assumes the character of Christmas. Exactly the same would have happened with the Festival of Purim, and with more reason.

What kind of festival may the Persians have celebrated in the month of Adar? The worship of Anahita being the cause of the Jewish persecutions and of the decree for their extermination, it is safe to conjecture that it was one of the festivals of that goddess. Al-Berūni states that the Sogdians celebrated the five days of the *epagomena* at the end of the year.<sup>47</sup> According to Paul de Lagarde, these five

<sup>46</sup> See chapter V.

<sup>47</sup> See Lagarde, *Purim*, p. 38.

days were dedicated to Anahita.<sup>48</sup> Lagarde and also other scholars believe that it was an 'All-Souls' Feast'.<sup>49</sup> But we have the testimony of Strabo, who lived about a thousand years before Al-Berūni and knew the Zoroastrian religion while it still flourished better than did the Mohammedan author, that Anahita was a goddess of prostitution.<sup>50</sup> The festival of a goddess of that kind was not of a very solemn and noble character, as Lagarde would have us believe, and it must have resembled a carnival rather than a festival of the dead. Lagarde contended that the Festival of Purim is identical with that of the *epagomena*.<sup>51</sup> We accept this theory, though Lagarde himself later abandoned it.<sup>52</sup> We find a distinct trace of such a connexion with the *epagomena* in the Mishna, which states: 'The Megillah may be read on the eleventh, twelfth, thirteenth, fourteenth, and fifteenth days of Adar, not earlier and not later'.<sup>53</sup> These five days of which there is no trace in the Book of Esther,<sup>54</sup> seem to corre-

<sup>48</sup> See Lagarde, *Purim*, p. 53.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 32. Schwally (cf. n. 45) and similarly Spiegel (*Eranische Alterthumskunde*, 1878, p. 577).

<sup>50</sup> See chapter VI. However, we have already pointed out the fact that the Babylonian goddess Ishtar corresponded also to a chthonic deity, and the same may be true of Anahita (see chapter VI, n. 15). But there can be no doubt that in Armenia at least, Anahita was a goddess of prostitution.

<sup>51</sup> Bertheau-Ryssel, p. 372, and Paton, p. 86, raise a great many objections to that theory, which are not unfounded.

<sup>52</sup> *Gött. Gel. Anz.*, 1890, p. 403.

<sup>53</sup> Mishnah Megillah 2 a.

<sup>54</sup> Now it is true the Mishnah explains very plainly how it happens that the Megillah may be read on these five days. But this explanation may date from a late period. The Talmudic deduction from the term 'in their times' *בזמניהם*, instead of 'in their time' *בזמנם*, is hardly to be taken seriously (see the Talmudic discussion on that subject).

spond to the five days of the *epagomena*. Now it must be admitted that the dates of these two celebrations do not exactly agree, as the *epagomena*, according to the Jewish calendar, must have been celebrated by the Persians from the seventh to the eleventh of Nisan.<sup>55</sup> However, we scarcely know anything about the customs of the Persian festivals in antiquity, and who may assert that these five days of the Persian and Jewish festivals were not simultaneous? It is noteworthy that Pseudo-Smerdis seized the throne on the fourteenth of Adar.<sup>56</sup> This also suggests that there was some festival on that day. The worship of Anahita properly belongs to the old belief of the Magi. Hence on the day of the festival of this goddess, the Magians attempted by the means of Smerdis to overthrow Zoroaster's religion, and to re-establish their own former religion.<sup>57</sup> Thus the Magians who cast the lots and in-

<sup>55</sup> The Persians had a year of 360 days which, with the five *epagomena*, constituted a solar year of 365 days. But the Jews have a lunar year of 354 days. Thus there was a difference of eleven days between the Jewish and Persian first of Nisan. But we must consider that our knowledge of the Persian Calendar in the Achaemenian period is extremely scanty, as may be seen from the names of the months on the Behistun inscription which do not show the least resemblance to those of the Avesta, Sogdians, Chorasmians, and the Neo-Persians (see Lagarde, *Purim*, pp. 29-32). The probability that there is some connexion between the *epagomena* and the Festival of Purim cannot be denied. If the former had been celebrated on the days of Passover, we might say that the Jewish festival was changed to the fourteenth of Adar, in order not to conflict with the other festival. Since, however, the *epagomena* were celebrated at the beginning of Nisan, the Jews could have done the same. Who knows whether the *epagomena* were not celebrated in the middle of the twelfth month?

<sup>56</sup> The fourteenth of *Viakhna* (Behistun inscription, col. I, 15) is identical with the fourteenth of Adar [cf. Ed. Meyer's *Forschungen*, p. 472 f.).

<sup>57</sup> George Rawlinson rightly contended that the accession of Pseudo-Smerdis, whereby the Medes regained their ancient supremacy, was not

formed Haman that Adar would be the favourable month for the execution of his plan chose the time which Haman himself would have chosen, without the means of divination.

Thus, in the first month of the twelfth year of Artaxerxes' reign, in the year 392 B.C.E., Haman planned to exterminate all the Jews of the Persian empire. It was no easy task for Haman to inform the king that the policy inaugurated by him caused so much annoyance that he was forced to use the most extreme measures against those who opposed him. If the religious innovation had encountered the opposition of a warlike people, the downfall of Haman would have been inevitable. Artaxerxes would have sacrificed him rather than uphold his authority and thereby cause a holy war. At that period he needed his army for other purposes. It was before the Peace of Antalcidas. The Jews, however, were powerless and defenceless. But what about the Jews in Palestine? Haman did not consider them at all. It goes without saying that, if the Jewish religion had been abolished, the existence of the temple in Jerusalem would have become impossible. It would have been either demolished or changed into a heathen sanctuary. From the statement of Hecataeus of Abdera we know that the Palestinian Jews suffered greatly under those persecutions, as described in the sixth chapter.<sup>58</sup> The condition of the Jews in Judea was then hardly better than in the time of Nehemiah. They were still surrounded by hostile neighbours who were ready to attack them and to wipe out their semi-independent state. Jerusalem was

a national revolution, but the ascendancy of the Magian religion (Herodotus, vol. II, p. 457). A similar opinion is expressed by Marquart (*Fundamente*, p. 48), and approved by Ed. Meyer (*G. A.*, III, p. 123).

<sup>58</sup> Josephus, *Contra Apionem*, I.

now surrounded by a wall. However, the latter could only protect the city from a sudden attack on the part of hordes, and not against a regular army. There was no need for Haman to decree the destruction of the Judean state. The latter owed its existence to the grace of the Persian satraps. This province would have been lost if the Persians had withdrawn their protection and left it to the tender mercies of their hostile neighbours.<sup>59</sup> Therefore

<sup>59</sup> The question whether Ezra was a contemporary of Nehemiah is not solved yet, and is still a matter of dispute. Ed. Meyer (*Entst. d. Jud.*, pp. 89-92) seems to have proved that they were contemporaries. However, Batten (*Ezra*, in the *International Critical Commentary*, New York, 1913, p. 28), still contends that Ezra belongs to a later period than Nehemiah. Several of his arguments are not conclusive, and were already discussed and refuted by Ed. Meyer. But there is one point of evidence against the latter's view that deserves serious consideration. We find that Ezra went into the chamber of Joḥanan, the son of Eliashib, to spend the night there (*Ezra* 10. 6). The succession of High-priests described in Nehemiah (12. 22) shows that Joḥanan is identical with Jonathan (*ibid.*, 12. 11), and that he was the grandson of Eliashib, as Stade, in his *Geschichte des Volks Israel*, II, p. 153, has already proved. If Eliashib was a contemporary of Nehemiah, Ezra seems to have lived two generations later, as Batten expresses himself 'exactly where he belongs, in the reign of Artaxerxes II'. However, even this point is not absolutely convincing. It is not quite impossible that the Joḥanan, to whose chamber Ezra retired, is not identical with that Joḥanan who, according to Elephantine Papyri, was High-priest in Jerusalem in 407, as Wellhausen (*Gött. Gel. Nachr.*, 1895, 168) indeed suggests. Or it is not impossible that the compiler who revised the *Ezra Memoirs*, may have changed the name of the chamber, because in his time it was known under the name of 'the chamber of Joḥanan, the son of Eliashib', as Ed. Meyer thinks. Neither of the two opinions is quite satisfactory. In either case we will have to encounter a great many difficulties. But one of them must be true. If Batten is right, this fact will shed considerable light on both the Books of Esther and Ezra, and it will be seen that both are closely connected. The prayer of Ezra shows that the conditions of the Jews at his time were still unsettled, and that their existence was precarious. Batten further admits that there is no good reason whatever to doubt the genuineness of the edict of Artaxerxes II concerning the promulgation of the Law. Then the Law must have been



Haman in his decree did not allude to the Jewish province in Palestine. He aimed chiefly at the Jews living dispersed

promulgated about 396, exactly at the time of Esther. We may notice, by the way, that the fact that the Law just now received official recognition may shed some light on the religious indifference of the Jews of that period. We might even assume that the Talmudic saying: 'The Jews received the Law again in the days of Ahasuerus' (Shabbath 88 b), rests upon true tradition. But these are minor points. However, there are others of more importance. We see Ezra in high favour with Artaxerxes II. But we do not find the least reason why the king should have favoured him. If he had been an official, like Nehemiah, he would have informed us of this fact, as did Nehemiah. On the other hand, looking at the events of the Book of Esther, it seems strange that a Jewish woman occupying such a high position, who might, without disclosing her identity, confer many a boon upon her people, by predisposing the king in their favour, should remain quite indifferent to their welfare. But we notice a remarkable coincidence. In the seventh year of Artaxerxes II two events happened: In that year a Jewish woman became queen, and in the same year the Jewish Law received official recognition. Is it indeed a mere coincidence? Would it not be more logical to see a close connexion between these two events? Esther on her elevation may have called the king's attention to a people whose religion was identical with that of the Persians, and may have expressed the opinion that it would be good policy to support that creed, as the spread of the Persian religion in the Western countries would join them closer to the Persian empire. This opinion coincided with an advice urged upon him by one of the councillors to make Zoroastrianism the supreme religion of the empire, and thus prevent its disintegration. It is therefore reasonable that the same king who was desirous of disseminating his own religion for a political purpose should promote the Jewish religion which he believed to be identical with his own. Hence Ezra, the priest and chief teacher of the Eastern Jews, was entrusted with the task of promulgating the Law. He must have known to whom he was indebted for that favour. But the man in whose eyes intermarriage with Gentiles was an unpardonable crime could not tell that he owed his own position to such an intermarriage. Moreover, it would have been wrong to disclose the secret of Esther and expose his benefactress to danger. In accepting Batten's date, another problem could be solved. The edict clothed Ezra with power to punish the disobedient with death, banishment, confiscation of property, or imprisonment (Ezra 7. 26). Nevertheless he was unable to effect a single divorce, except by a pathetic appeal to the people. Something must have happened in the meantime which deprived Ezra of his power.

among the other races, who might by their rebellious conduct incite others to imitate their example. If the Jews had lived together in large numbers, they might, indeed, have risen in arms against their oppressors, as they did in a later period, under the Romans in Cyrene. But scattered and dispersed in all provinces of the empire the Jews were incapable of offering resistance.<sup>60</sup>

The elevation of Haman occurred shortly after Esther had become the wife of Artaxerxes. We therefore conjecture that the decree concerning the worship of Anahita and the refusal of the Jews to submit to it, put an end to Ezra's power. We may further conjecture that the great fast the Jews observed on the twenty-fourth of Tishri occurred in Ezra's period, not in that of Nehemiah. There was not the least reason why under the reign of Artaxerxes Longimanus, the Jews should have fasted 'with sackcloth and earth upon them' (Neh. 9.). They certainly could not have complained: 'They have dominion over our bodies and over our cattle, and *we are in great distress*'. They had their own Jewish governor, who was the king's favourite, and certainly did not oppress them. But a short time after the arrival of Ezra and promulgation of the Law, the news about the great danger to the Jewish religion reached the Jews in Judea, and Persian officials were sent into the land to erect a sanctuary to Anahita. Therefore they fasted and made a covenant among themselves to resist with all power the execution of that decree. Therefore 'the seed of Israel separated themselves from the strangers'; for 'no strangers ought to know that they intended to resist the royal decree'. This was not, as Batten (p. 363) observes: 'Because the pure-blooded son of Abraham was alone a fit object for Jahveh's favour'. However, it must be admitted that the two dates of Esther and Ezra do not agree in every detail. Ezra arrived in the fifth month of the seventh year of Artaxerxes at Jerusalem, and Esther became queen five months later. But the Books of Ezra and Nehemiah had been, as Ed. Meyer and Batten pointed out, often revised. Thus we cannot expect the dates to be correct in every detail. It is possible that the edict of the promulgation was given in the seventh year, but Ezra's arrival at Jerusalem occurred in the fifth month of the eighth year of that king's reign. The preparations for such an enormous expedition must have taken a year at least. Thus if we accept Batten's date of Ezra in the light of the present writer's exposition of the Book of Esther, all these events will be viewed differently, and numerous problems will be solved (cf. chapter V, n. 51).

<sup>60</sup> No commentator has as yet satisfactorily explained the passage:

‘And Haman said unto King Ahasuerus, There is a *Esther* 3.8. certain people scattered abroad and dispersed among the people in all the provinces of thy kingdom; and their laws are diverse from all people; neither keep they the king’s laws: therefore it is not fit for the king’s profit to suffer them.’ Haman’s accusation of the Jews and his advice to decree their extermination were worded very carefully and diplomatically. But his accusation was absolutely true. He did not slander them. And we indeed know from the Behistun inscription<sup>61</sup> and from Herodotus<sup>62</sup> that the most disgraceful deed for a Persian was to tell a lie. Haman prefaced his accusation by allaying the king’s fear and forestalling any reproach, that by his advice he had plunged the empire into anarchy, in stating that the people which defies the king’s authority is not dangerous in itself to the peace of the empire, being scattered and dispersed in all the provinces of the empire. But by its disobedience it sets a bad example to others and destroys the king’s authority. Our author seemingly does not state that Haman expressly mentioned the name of the people he accused. That he actually did mention it, we may deduce from the peculiar expression *וְהָיָה*, literally ‘its being’, and thus referring to a preceding noun.<sup>63</sup> The author gives only the substance of

‘There is one people scattered and dispersed among the people’. This cannot be a part of the accusation. Such a condition is surely no crime, but a misfortune. Nor can it refer to the barrier of the Law, as Paton, p. 203, explains. The latter idea is expressed in the following sentence: ‘Their laws are diverse from all people’. Hence that passage expresses the idea of disregard; their condition is so pitiful as not to fear their resistance.

<sup>61</sup> Behistun inscription, col. 54 ff.

<sup>62</sup> Herodotus I, 139.

<sup>63</sup> The expression *וְהָיָה* does not mean ‘there is’. The same form occurs also elsewhere three times (Deut. 29. 14; 1 Sam. 14. 39; 23. 23), where

Haman's report, which, of course, exhaustively dealt with the Jewish problem. Herodotus or any Greek writer would have used for this report a full chapter.

If we had no proof that Haman aimed at the destruction of the Jewish religion and not of the Jewish race, we could deduce his intention from the words of his accusation in stating: 'their laws are diverse from all people; neither keep they the king's laws'. The first part of this statement is no accusation. It is no concern of the king, whether the laws of this people are peculiar or not, as long as they do not interfere with the laws of the empire. But Haman asserted that those laws are contrary to those of the empire, and prevent them from complying with the latter. Thus, there must have been Persian laws inconsistent with those of the Jews. Here we have a further corroboration of our description of the events of the period in which the Jewish religious conceptions came into conflict with the Persian laws. But if the Jewish religion is obnoxious to the welfare of the empire, it cannot be tolerated and must be suppressed, and the king would certainly have answered: Let them abandon their religion, and if they refuse, you have my permission to destroy them. This is exactly what Haman requested the king to do, in continuing to say: 'It is harmful to the king's authority to be indifferent toward their transgression of the Persian laws'.

Esther 3.  
13.

Haman certainly was an enemy of the 'Jews', as the author styles him (צורר היהודים), but not of those of Jewish extraction, as soon as they ceased to be 'Jews', in abandoning their religion. Now it is true the style of Haman's

it refers to a preceding noun. See chapter III on the impossible assumption that the king should have condemned a people to extermination whose name he did not know.

decree is so sanguinary as to represent him as the very embodiment of wickedness. But Haman is not responsible for that style, nor is the author of the Book of Esther. The heaping of synonymous expressions, 'to exterminate, to kill, and to destroy' (להשמיד להרוג ולאבר) is inconsistent with the terse style of edicts. Haman's decree must have been worded differently. Our author was a good historian and well acquainted with the style of edicts. Even if Haman had intended to exterminate the Jewish people without regard to their religion, there was no reason for the murder of little children. They could have been sold as slaves, and thus be of more profit to Haman or the people. Those exaggerations are certainly due to late interpolators, as suggested in the first chapter. The Greek version of our story has, no doubt, the original text of this passage. For it tersely states, as we should expect, ἀφανίσαι τὸ γένος τῶν Ἰουδαίων. Accordingly, the original Hebrew text of this edict must have been לֵאבֹר אֶת (עַם) הַיְּהוּדִים, 'to destroy (the people of) the Jews', or a similar phrase. It is interesting to notice how consistent both the Hebrew and Greek versions are. The former explains the hatred of Haman towards the Jews, by the statement: 'And he thought scorn to lay hands on Mordecai alone; for they had showed him the people of Mordecai'. We have already remarked that this improbable explanation is a late interpolation at a time when the real cause of Haman's action was no longer known. A man who is able to destroy a whole race on account of a single individual who insulted him, is certainly to be credited with any inhuman monstrosity. The Alexandrian translator, however, did not know of that passage, and in accordance with this, the version of Haman's decree is not sanguinary.



Esther 3. 9.

Having convinced the king that the conduct of the Jews could not be tolerated, Haman substituted this proposal: 'If it please the king, let it be written that they may be destroyed: and I will pay ten thousand talents of silver to the hands of those that have the charge of the business, to bring it into the king's treasuries'. If the Jews were disloyal subjects and according to law deserved to be exterminated, why should Haman promise ten thousand talents for the royal permission to rid the empire of criminals? Though the victims of the persecutions may have numbered many thousands, nevertheless they represented, as we observed, merely a very small portion of the Jewish communities throughout the wide dominions of the Persian empire. We have no census of the Jews of that period, but at a very conservative estimate, they must have numbered many hundreds of thousands.<sup>64</sup> The average Jews submitted with a bad grace to the innovation, as the Rabbis correctly perceived, since they saw in the worship of Anahita a mere formality forced upon them, and had no inclination to expose themselves to persecution by their refusal. Thus the friendly relations between them and the Gentiles were not disturbed. This being so, it was doubtful whether Gentiles in many localities, seeing no reason for the wholesale massacre of their Jewish friends and neighbours against whom they felt no animosity, would

<sup>64</sup> About 140 years before that event, the Jews who returned from the captivity numbered 42,360 (Ezra 2. 64). The larger part of them had no inclination to leave Babylonia and expose themselves to the laborious task of rebuilding the home of their ancestors. It is a low estimate to assume that about 100,000 stayed behind, who preferred to move into the interior provinces of the immense empire, where as merchants they had the best opportunity of accumulating riches. Thus within 140 years they may have increased to a number of many hundred thousands, at the lowest estimate.

not resent those edicts and prevent their execution. The Jews, assisted by the population, could easily offer resistance against the force entrusted with the execution of those edicts. Therefore, to be sure of success, Haman appealed to the lowest passion of the people—greed. The lower strata, which form everywhere a considerable, if not the major, portion of the populace, are always willing to go to any extent, if they are afforded an opportunity of enriching themselves at the expense of their wealthy fellow-citizens. The Jews being mostly engaged in commerce were reputed to be very wealthy. In granting permission to the populace to keep the property of the Jews, Haman could reckon with full certainty on the carrying out of his edicts to the letter.<sup>65</sup> But how could he dispose of their property? If the Jews were condemned for their disloyalty, they were traitors, and their goods had to be confiscated to the treasury.<sup>66</sup> Thus it was necessary to reimburse the treasury for the loss it would have sustained by Haman's largess to the populace.

Have we ground to consider—as many commentators do<sup>67</sup>—the sum of ten thousand talents as estimate of the Jews' wealth, which would amount to about eighteen million dollars, an exaggeration and incredible? As far as the Jews' wealth is concerned, the estimate was far too low. Concerning Haman's ability to supply that sum of his own means, if we believe Herodotus that the Lydian Pythus offered Xerxes for his campaign against the Greeks 'two

<sup>65</sup> Paton, p. 209, correctly explains: 'This is offered as an inducement to the people to attack the Jews.'

<sup>66</sup> The property of criminals was confiscated by the State. See Herodotus III, 129 and Josephus, *Antiquities*, XII, i. 4.

<sup>67</sup> Cf. Haupt, *Purim*, p. 6; Paton, p. 206, and others.

thousand talents of silver, and of gold four million Doric staters, wanting seven thousand'.<sup>63</sup> which would amount to about twenty-four million dollars,<sup>69</sup> we have no reason to doubt the statement of our author.<sup>70</sup> We may recall the immense fortunes the Roman governors amassed in a few years. The Persian satraps had the same opportunities. Haman was no doubt a satrap before he became prime minister. We may assume that his father and his progenitors had served in the same capacity. Thus he may have possessed untold riches.

Esther 3.  
10, 11.

'And the king took his ring from his hand, and gave it unto Haman the son of Hammedatha the Agagite, the Jews' enemy. And the king said unto Haman, The silver is given to thee, the people also, to do with them as it seemeth good to thee.' By Haman's offer, the king became convinced of his unselfish motives, and fully granted his request to rid the empire of those internal enemies. We might, perhaps, doubt the statement of the king's generosity in bestowing upon Haman a gift of ten thousand talents. But we find a similar statement by Herodotus of Xerxes' generosity, who declined the offer of the Lydian and said: 'The seven thousand staters which are wanting to make up thy four millions I will supply, so that the full tale may be no longer lacking and thou mayest owe the completion of the sum to me. Continue to enjoy all that thou hast acquired hitherto'.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Herodotus, VII. 27-9.

<sup>69</sup> Cf. G. Rawlinson, *Herodotus*, vol. III. p. 25, n. 1. According to Cassel, p. 110, however, the sum that Pythius offered to Xerxes would be 9,986 talents, thus about equivalent to that offered by Haman to Artaxerxes; for five darics = one mina, and 100 minas = one talent. As to the immense riches of the satraps, cf. Herod. I, 192.

<sup>70</sup> Similarly G. Rawlinson in his commentary on Esther, 1873.

<sup>71</sup> Herodotus VII. 20

However, did the king actually believe Haman's accusation and give him full permission to deal with the Jews as he deemed proper, without any further investigation? The Persians were certainly reputed in antiquity for their high sense of justice, as Xenophon represented them in his historical romance *Cyropaedia*.<sup>72</sup> Thus how could we believe that Artaxerxes condemned a whole people without being certain of their guilt? Our author was not an orator, like the Greek writers, as we observed, and condensed Haman's accusation into a few sentences. Haman naturally dwelt thoroughly on that subject, and laid before the king the reports of the governors and officials concerning the disloyal conduct of the Jews and the disturbances everywhere, and corroborated each point of his accusation by absolute reliable documentary evidence, and, perhaps, also by the personal testimony of many satraps and governors. Convinced of the guilt of the Jews by that evidence, and persuaded by the prime minister of the futility of any other remedies to reduce them to obedience, the king could not but grant Haman the permission to exterminate them.

The letters commanding the Jews' extermination were written on the thirteenth day of the first month and 'were sent by posts into all the king's provinces, to kill . . . all Jews . . . in one day, even upon the thirteenth day of the twelfth month, which is the month Adar, and to take the spoil of them for a prey. The copy of the writing for the commandment to be given in every province was

Esther 3.  
12-14.

<sup>72</sup> Cf. I, II, 6, 7, 15; I, III, 16-18. Though Xenophon actually meant to depict the Lacedaemonians, nevertheless he never would have dared to attribute those virtues to the Persians if they had not had a high reputation for the conception of justice.

published unto all people, that they should be ready against that day.' Why did Haman promulgate the decree about a year before its execution? Seeing that the modern commentators consider Haman an inveterate enemy of the Jewish race, we expect to find the explanation of that early promulgation of the decree to enhance the sufferings of the Jews by keeping them in suspense as long as possible.<sup>73</sup> Other commentators believe that it was done to give the Jews an opportunity to leave the country.<sup>74</sup> The latter explanation is certainly strange. We cannot impute to scholars ignorance of geographical knowledge and of the extent of the Persian empire at that period. Seeing that those scholars identify Ahasuerus with Xerxes, the whole of Asia, with the exception of the Ionian free cities and islands, and Egypt were under Persian dominion. Where could the Jews have found a refuge if they had left the Persian empire? Where should the Jews living in Parthia, Bactria, Sogdiana, &c., have gone? Those of Asia Minor might have sought a place of escape in the Ionian free cities. Would the latter have admitted them? Certainly not as free citizens. At the time of Artaxerxes, the Jews of the province of Judea could have escaped to Egypt, as their people did two hundred years before. However, the early promulgation of the edicts greatly redounds to the honour of Haman. He was loath to commit that wholesale slaughter, if he could avoid it. His intention was to give the Jews ample time for reflection whether it would not be more advisable to desist from their obstinacy and to abandon their exclusive position among the nations, in parting with their singular creed. That early promulgation is a further confirmation of our

<sup>73</sup> So Bertheau-Ryssel and others,

<sup>74</sup> So Keil, Rawlinson.



exposition of those events, that Haman's object was the destruction of the Jewish religion, which could not be accomplished without destroying the adherents of this creed.

'The posts went out, being hastened by the king's commandment, and the decree was given in Shushan, the palace. And the king and Haman sat down to drink; but the city Shushan was perplexed.' The statement that the king and Haman sat down to drink has a deeper meaning than generally assumed. The modern commentators are on the wrong track in explaining: 'It is meant as a very effective piece of contrast. Orders have been sent out that will throw the empire into confusion, but the king and his prime minister enjoy themselves after finishing this troublesome business.'<sup>75</sup> This passage again shows how minutely our author was acquainted with Persian customs. Herodotus states: 'It is also their general practice to deliberate upon affairs of weight when they are drunk; and then on the following day when they are sober, the decision is put before them by the master of the house in which it was made; and if it is then approved of, they act on it; if not, they put it aside. Sometimes, however, they are sober at their first deliberation, but in this case they always reconsider the matter under the influence of wine.'<sup>76</sup> Thus our author means to state that the decision to exterminate the Jews was made when the king and Haman were sober, and it was reconsidered under the influence of wine. In the light of this explanation we understand the meaning of the clause: 'and the city of Shushan was perplexed'. This passage has not yet found any reasonable explanation. The exegetes cannot believe that the Gentile population

<sup>75</sup> See Paton, p. 211.

<sup>76</sup> Herodotus I, 133.

of the capital would have felt any great grief over the destruction of the Jews. Now the news reached the people that there was a deliberation concerning the destruction of the Jews, and that it was agreed upon. Still it was not certain whether this decision would not be set aside in the second deliberation under the influence of wine. Thus the people were perplexed and kept in suspense; their curiosity was aroused. Some held that the decision would stand, and some denied; some approved and some disapproved it. The passage apparently is not in the proper place. We have, perhaps, to read: 'The king and Haman sat down to drink and the city of Shushan was perplexed; the posts went out, hastened by the king's commandment, and the decree was given in Shushan the palace' (והמלך והמן ישבו) לשתות והעיר יושן נבוכה הרצים יצאו רחופים בדבר המלך והרת נתנה (בשושן הבירה). However, the reference to the second deliberation under the influence of wine may have been an afterthought of our author.\*

\* The seven chapters printed in this and previous volumes of the JEWISH QUARTERLY REVIEW, together with two additional chapters and an index, will be published in book form.

## RECENT BIBLICAL LITERATURE

JULIUS WELLHAUSEN celebrated his seventieth birthday on May 17, 1914. Friends and former students, headed by the editor, Professor Marti, have united to do him honour by the publication of a volume of scientific papers.<sup>1</sup> It is to be regretted that the Committee decided to confine the invitations solely to such scholars as were committed to the methods of Wellhausen; it seems the publication was intended to serve as a proof that they were not antiquated nor in need of revision. For, in the first place, a far greater number of men would have responded, who though more or less at variance with the celebrant's position, would have been glad to testify to their admiration of Wellhausen; and in the second place, science is not advanced by clinging to this or that method, this or that position, if here and there new paths have been opened and new points of view established. It is easy to see against whom Marti's pointed shafts are directed; but withal it little behoves Biblical students in any camp to detract from the merits of this scholar who has been a path-finder and whose name has had international vogue.

We turn first to the end of the volume where a list of 235 publications from Wellhausen's pen has been drawn up by Professor Rahlfs. His first fruits dealt with the clans and families of the tribe of Judah, enumerated at the head of I Chronicles. With this dissertation submitted to the Theological Faculty of the University of Göttingen went the usual theses which the candidate was to publicly defend and which embraced a wide field of theological knowledge. To some of them, the scholar made reference in his later publications, as for instance, the derivation

<sup>1</sup> *Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte. Julius Wellhausen zum siebenzigsten Geburtstage am 17. Mai 1914 gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von KARL MARTI. Giessen: ALFRED TÖPELMANN, 1914. pp. xii + 388.*

of ערה from כורה. His first large work, published in 1871, dealt with the text of the Books of Samuel. It has been a guide to all younger men in the proper use of the ancient versions, particularly of the LXX, for the purpose of textual criticism. He steered a middle course between Thenius to whom every Greek word meant a Hebrew equivalent and who failed to grasp the importance of studying in a version the translator's mannerisms and exigencies, and on the other hand, Geiger, who saw in every deviation from the M.T. an intentional change, born of the conflict of opinions among the various later sects. Three years later, a study of the Pharisees and Sadducees was published with a clear leaning on Geiger, though he by no means followed him through thick and thin. A series of articles on Biblical Chronology and the analysis of the Hexateuch paved the way for his great and best known book, *The History of Israel*, later renamed *Prolegomena to the History of Israel*, which meant the summing up of the arguments for placing the Priestly portions of the Pentateuch in post-exilic times, and a reconstruction of the history of Israel nothing short of turning the traditional view upside down. We younger men have heard of the storm of protest from all quarters that ensued and how in both hemispheres the name of Wellhausen became the subject of diatribes in pulpits of all churches. He was at length forced out of his position in the Theological Faculty and compelled to switch over to the Philosophical Faculty in a minor Prussian university. From these years come his works on Arabic literature and Arab religion, notably his book on the remains of Arab Heathenism which meant to illustrate the same development in Israel, placing the rise of Islam on a level with the Deuteronomic revelation. He once more returned to the Old Testament field by a translation of the Minor Prophets and, particularly, by his volume on the History of Israel and Judah which grew out of an article originally contributed to the *Encyclopaedia Britannica*, but which was thoroughly enlarged and remodelled. This work which is now in its seventh edition (see later) is a masterpiece of style. Whether he deals with the natural configuration of Palestine which, unless we are mistaken,

he never visited, or the political, religious and literary history, we meet stately periods of which each word is so much condensed thought. Advanced as the standpoint is in various details, nevertheless, Wellhausen shows an unperturbed attitude towards vagaries of younger men, some of whom were his own disciples. The crowning chapter is, of course, the last, in which Wellhausen, naturally enough from a Christian point of view, proceeds to show how the Old Testament religion which is traced in the previous pages through the cross-current of the last pre-Christian century leads to the flower, the teaching of Jesus of Nazareth. If Amos and Jeremiah are invested retrospectively with the evangelical touch and made to stand forth as the protagonists of individual civic righteousness against the pride of race and political chauvinism, Jesus, on the other hand, is described as another, indeed as the last prophet, who consummates the individualistic tendencies in the religion of Israel. That to Wellhausen the religion of Jesus and Christianity are things apart may be seen on the last page where it is pointed out that the destinies of nations and the progress of civilization are not to be measured by Church history and Church councils over which the owl of strife presided, and who concludes with the apophthegm that the Gospel is the salt of the earth and where it aims to be more, it becomes less. Advanced to the oriental chair ultimately vacated by Lagarde, we find him contributing an edition and translation of the Psalms to Haupt's Bible, participating in a discussion as to the historical character of the Restoration, and turning his attention to Arabic history and Arabic literature; but of a special interest to the Biblical student are his works on the Gospels and the Acts of the Apostles in which he operates with methods of criticism previously applied to the Old Testament, and with the notion of an Aramaic original underlying the Gospels.

It is a record certainly rich in achievement and profound in its stimulating effect. Through all his works, there is noticeable a master mind never lost in details but always going to the centre of things and aiming at a presentation of the great and leading figures and thoughts in the religion of Israel which has



always stood in the centre of his interest. Opponents have been shocked here and there by an irreverent tone, and Jewish scholars have been aghast at the havoc which Wellhausen's theories wrought in traditional opinion. Wellhausen shares the Christian view of the inferiority of Rabbinic Judaism. But Wellhausen is far too aristocratic to show hostility towards Judaism, if he ever harboured such thoughts. If his disciples betray anti-Semitic tendencies, it is simply because they belong to a younger generation and because they descend to a low level.

Of the twenty-one papers in the volume all but three (Frankenberg's on 'Determination in Semitic', on the lines pursued by the author in his work on the 'Organism of Semitic Word-formation' published in 1913; Bevan's on 'Mohammed's Ascension to Heaven'; Albrecht's edition of the fifth porta of the *Book of the Tejnīs* by Moses Ibn Ezra, based on Günzburg's edition and two further MSS.) deal with Hebrew and the Old Testament. Beer cuts out from the portions of Isaiah generally regarded as authentic all anti-Assyrian discourses and only leaves the pro-Assyrian prophecies stand: thus vacillation is removed and the prophet is depicted as his people's enemy ('Volksfeind'), a universalist transcending all national barriers with an outlook into the future 'genuinely Protestant', while the Synagogue and Islam and Catholicism are founded upon the spurious eschatology of the amplified and corrected Book of Isaiah as we have it to-day! Bertholet's 'Notes on Textual Difficulties in Deutero-Isaiah' contain here and there suggestions which will command attention; the best in 51. 12 comes from Ehrlich: the deductions from the Septuagint are not always convincing. Budde ventures the opinion that the prose account of the encounter of Amos with the priest Amaziah (Amos 7. 10-17) stood originally at the head of the book. The lexicographer Buhl endeavours to determine the meaning of the stem לָיִן (לֵיִן). Burney is inclined to believe, against Moore, that the two narratives of Gideon's rout of the Midianites now dovetailed into one another probably did not differ as to the place of the flight of the marauders. Cornill's contribution elaborates points raised in his controversy with Sellin. The Judah section

in the Blessing of Jacob (Gen. 49) is reduced to three short lines with their allusion to wine growing and cattle raising in the southern hills and steppes; all else, including the Shiloh passage, is interpolation. Wellhausen's repristination of Goethe's discovery of the Jahvistic Decalogue in Exod. 34, a parallel to the Elohist in chapter 20, is submitted to a fresh proof and substantiated: it consists of five pairs of commandments. Elhorst refutes the opinion according to which the rites of mourning in Israel have for their purpose the warding off of evil demons; he thinks that the matter is a most complicated one, and that a variety of motives plays into these customs: on the one hand, there is a desire to do a service to the departed, for it is quite material in what manner one goes down into the underworld; and, on the other hand, there is the belief that the house of death is occupied by a power which in the interest of the dead and the living it is well to propitiate and to honour. Von Gall examines the pre-exilic passages in which Jahveh is designated as king of Zion, and comes to the conclusion that he succeeded to the title of an ancient pre-Davidic deity, Zedek (cp. the name Adoni-zedek), located in the sacred spring Gihon; the cult of that deity lived on unofficially, and consisted in the burning of children in the valley of Hinnom in honour of the king—Moloch; the prophets realized the heathen origin of the abominable practice, and gradually transformed the King of Zion into the Lord of the universalistic Messianic kingdom. Gray collects the data in the Egyptian Aramaic papyri, affording the earliest evidence of the existence among the Jews of the practice of giving to children the name of an ancestor, and particularly that of the grandfather. Guthe's explanation of the sign and the prophecy in Isaiah 7. 4-17 proceeds from an analysis of similar prophecies to which a sign is attached, both in Isaiah and elsewhere: the sign is subordinated to the prophecy. In the present case, sign and prophecy are constructed to consist each of two halves, and there is a relationship in time and thought between the corresponding halves: the birth of a new generation under the call 'God is with us' in the time of peace following the

retirement of the two warring kings, and the meagre sustenance by milk and honey when in the sequel the country will be devastated by Assyria. There are difficulties enough in this view, and Guthe brushes them aside lightly; the assumption that 'the young woman' means 'young women' (generic article), although acquiesced in by many commentators, remains unconvincing. Haupt's treatment of the text of the Song of Deborah shows that scholar's usual manner of transposing textual elements and relegating others to the margin together with questionable emendations; but one can always learn from Haupt, and his diversified learning permeates the notes. While admitting the higher cultural sphere reflected in the marriage laws of the Hammurabi Code, Holzinger points out that the point of view is largely one of property rights, and that there is no trace of the higher moral ideal dominating the conceptions of Judaism on the subject of marriage. In the Old Testament itself there is a marked development between older and more recent times, exemplified in the different attitudes of the Jahvist and Elohist (Smend's analysis of Gen. 24 is accepted); but the change occurred from within, the contributing factor being the religious conceptions of the Jews. Köhler's contributions to the *Hebrew Lexicon of the Old Testament* demonstrate the need of including certain plausible conjectures by means of which the old Hebrew vocabulary may be enlarged; he also points out how one or the other article in Buhl's *Gesenius* will bear revision. According to Lods, the 'angel of Jahveh' represents a sort of 'double', 'l'âme extérieure'. Marti seeks to show that even so late a prophet as Zechariah did not escape the fate of being corrected by means of interpolations, the purpose of which was to accommodate the prophet to the standard of a predictor of eschatological events. Meinhold claims, against Wellhausen and his school, that when the Priestly Code assumes centralization of the cult in pre-exilic times it is not altogether falsifying history: centralization was a necessary corollary of the peregrinations in the desert, and at least during the life of Moses the Israelites worshipped Jahveh in one place, that being the ark and the tent of the covenant. But it is wrong

on the part of the Priestly Code to assume the perpetuation of this state of affairs in post-Mosaic times, when the settlement in Canaan and the subsequent dispersion of the tribes necessitated a multiplication of altars and ritual centres. Rogers reverts to the view of George Rawlinson and Hugo Winckler that Sennacherib undertook two campaigns against King Hezekiah, one in 701 and another about 682, thus relieving the textual difficulties in the accounts of the book of Kings and Isaiah. Steuernagel investigates the Deuteronomistic expression יהוה אלהי ישראל, and comes to the conclusion that in most cases אלהי ישראל was appended by a later editor in order to differentiate between Jahveh as ethnic deity, and Jahveh the national God of Israel.

The well-known history by the nestor of Biblical criticism is now in its seventh edition.<sup>2</sup> It is practically a reprint, without additions or corrections, as every monumental and epoch-making work should be. Evidently its influence is still potent, for, despite the many admirable books on the subject published in recent years, people like to revert to the main source and fountain-head of Biblical research from which all the latest currents and cross-currents derive their existence.

Volz's *Biblische Altertümer*<sup>3</sup> is based on Kinzler's well-known work on Biblical antiquities, the seventh edition of which appeared in 1893. The immense archaeological material that came to light in the Orient during the last twenty years necessitated a complete revision of the work, and so the present book is practically new so far as subject-matter is concerned. In plan and execution, however, it approaches its predecessor. It should be noted that a good deal of the description is due to personal inspection as a result of an Oriental tour. The work is in two parts, the first dealing with the divine cult and religious life of Israel, the second with the domestic, social, and national condi-

<sup>2</sup> *Israelitische und jüdische Geschichte*. Von J. WELLHAUSEN. Siebente Ausgabe. Berlin: GEORG REIMER, 1914. pp. 372.

<sup>3</sup> *Die biblischen Altertümer*. Von Dr. PAUL VOLZ. Mit 97 Textabbildungen und 32 Tafeln. Calw und Stuttgart: VERLAG DER VEREINSBUCHHANDLUNG, 1914. pp. viii + 556.

tions of the Jews. In the former a sharp line is drawn between the prophetic ideal of monotheism, the practical monotheism of the priests forming an intermediary between the prophetic spirit and popular practice, and finally the popular belief which shows affinity with the beliefs of the rest of the world. As sources the author makes use of both Testaments and the Apocrypha. Talmudic references are introduced only where they serve as a proof for a Biblical statement. The continuity and organic connexion of the work, as well as its comparative completeness of material, will recommend it to both scholar and layman, for whom it was written. The photographic reproductions are well executed, and the indices are as perfect as possible.

Arnold advances a novel thesis concerning the vexing problem of the ephod and the ark.<sup>4</sup> As is well known, there are two kinds of ephod mentioned in the Old Testament, one meaning loin-cloth or apron worn by all persons who engaged in solemn religious exercises in the immediate presence of the deity, and one having reference to a solid and heavy object of an unknown nature, but with the power of divination implied. Now Arnold argues against the ephod being an object of divination; rather is the ark such an object, as may be seen from numerous passages containing the word אֲרֹן. Starting with 1 Sam. 14. 18, where the masoretic text has אֲרֹן and the Septuagint אֲבֹר, he hits upon the idea that the former is genuine while the latter is a substitute of a scrupulous scribe who wished to hide the fact that the ark was an object of divination. He then proceeds to identify all the passages wherein the heavy ephod occurs as having had אֲרֹן originally. Likewise he reads אֲרֹן for אֹן in 1 Sam. 15. 23, which yields good sense. After a searching investigation of the expression אֲרֹן אֱלֹהִים and similar combinations, he arrives at the conclusion that 'the historical sacred box of the ancient Hebrews was a manifold object regularly employed as the instrument of priestly divination'. This hypothesis relieves at once the diffi-

<sup>4</sup> *Ephod and Ark. A Study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews.* By WILLIAM R. ARNOLD. (*Harvard Theological Studies.* III.) Cambridge: HARVARD UNIVERSITY PRESS, 1917. pp. 170.



culty in 1 Sam. 14. 18, according to which the ark was in the camp of Saul near Gibeah of Benjamin at the battle of Michmash, while, in agreement with another account in 1 Sam. 7. 1, it was deposited in the house of Abinadab on the height above Kiriath-jearim, and remained there until David removed it to Jerusalem. If the ark of Jahveh was a multiple object then both statements are compatible with each other. The author describes the nature of the ark, its origin and development, until its final disappearance during the destruction of the first temple. It appears that the ark was a box of Canaanitish origin, and served as a repository for the sacred lots, and as a receptacle from which those lots were drawn. It was banished as a heathen relic with the advance of pure monotheism and the Deuteronomistic centralization of worship. The author elaborates all these points very meticulously, and comments on Biblical passages in a sound way. There can be no doubt that the hypothesis is very plausible, solving as it does several knotty problems in Biblical exegesis. The book ends with two excursuses, one on the equivalence of *Yahwe Sebaoth* to *Jahwe Militant* and not *Lord of Hosts or Armies*, and another on a troublesome passage in the Elephantine Temple papyrus. A conspectus on אֲרֶן in the Old Testament is attached at the end, and helps to visualize the whole intricate subject at a glance.

The Layman's Library,<sup>5</sup> as stated by Mr. Burkitt in the preface, aims to present, in popular treatment, various theological subjects from the standpoint of the Anglican Church. The editors think 'in the first place of the laymen of the Church of England, who are puzzled by the inroads of modern learning upon the Church's ground, and wish to know what counsel and advice specialists who are also Churchmen can give them on the several subjects'. The present volume by Mr. Nairne opens the series. An introduction gives a general sketch of the literature of the Old

<sup>5</sup> *The Faith of the Old Testament*. By the Rev. ALEXANDER NAIRNE, B.D. With a Preface by F. C. Burkitt, M.A., F.B.A. (*The Layman's Library*. Edited by F. C. BURKITT and the Rev. G. E. NEWSOM.) London: LONGMANS, GREEN & Co., 1914. pp. xi + 226.

Testament and its religious content. Then comes a detailed discussion of the early prophets, Ezekiel and the Law, the Wisdom books, the Apocrypha and Daniel, and finally the Psalter, with a view to elucidating the contribution of each of these sources in the sphere of absolute faith. In each case also the evolution of the religious concepts is emphasized, and connexions are made with the New Testament doctrine. The material is based on the latest critical authorities of the Christian faith, who insist that the fruition of the moral teachings of the prophets and the full maturity of their ideal religion was not effected before the Maccabean period, and only culminated in Jesus of Nazareth. The treatment is original and quite interesting.

Mr. Robinson<sup>6</sup> aims to present some of the fundamental ideas of the Israelitic religion 'in their historical setting, with some indication of their theological and philosophical value, and of their significance for Christianity'. He takes up first the idea of religion, then the idea of God, the idea of man, the approach of God to man, the approach of man to God, the problems of sin and suffering, and the hope of the nation. He winds up with a chapter on the permanent value of the Old Testament, emphasizing Israel's history as a divine revelation and his religion as historical. An introductory chapter deals with the history of the canonical books as the source of religious ideas. His attitude is that of one 'who believes critical study of the Old Testament to be no obstacle but a great help to the progress of the Gospel of the New Testament'. To this end he traces the development from the idea of the nomadic war-god of the Mosaic period, through that of the agricultural land-god of Canaan, into that of the world-god, and up to the absolute monotheism at the time of the exile. The treatment is lucid, and the style clear and compact. A bibliography and index enhance the value of the book.

The Kingdom of God Series<sup>7</sup> purports to expound the

<sup>6</sup> *The Religious Ideas of the Old Testament*. By H. WHEELER ROBINSON, M.A. New York: CHARLES SCRIBNER'S SONS, 1913. pp. viii + 245.

<sup>7</sup> *The Religion of Israel*. By JOHN BAYNE ASCHAM. *Kingdom of God*

development of the kingdom of God on earth as represented in the Old and New Testaments. The former is covered by two volumes: *The Religion of Israel* and *The Religion of Judah*, both written by the same man. These books are intended primarily for adult Bible classes and high schools that stand in need of modern text-books written in scholarly spirit but in popular style. Hence the topical arrangement of the material and the concise treatment of each subject, hence also the questions for class discussion and suggested readings at the end of every chapter. The sequence of the topics is historical and follows in the main the Biblical canon. A brief summary concludes the work. The present volume contains twenty-six study chapters and stops with the rise of eighth-century prophetism and the fall of Samaria. The later development of the kingdom is reserved for the second volume on the religion of Judah.

Badé<sup>8</sup> endeavours 'to meet the difficulties of men and women to whom the Old Testament is still a valuable part of the Bible, but who find it an indigestible element in the Biblical rationale of their beliefs'. With this aim in view he analyses the Hebrew religion on the basis of recent investigations, showing its inferiority from an ethical standpoint. He pictures the Hebrew religion in the most unfavourable light. To him even the Deuteronomic code does not constitute monotheism, for he coins for it the name monojahvism. Theoretical monotheism appears first in Jeremiah and is advocated by other pre-exilic prophets. As a practice it hardly existed. With such an appreciation of the Hebrew religion it is no wonder that the author has to defend it as the progenitor of Christianity. It is true, he argues, that the Old Testament is on a low level of ethical and religious development, still we must study it as the antecedent and origin of the New.

*Series.* Edited by HENRY H. MEYER and DAVID G. DOWNEY.) New York: THE ABINGDON PRESS, [1918]. pp. 239.

<sup>8</sup> *The Old Testament in the Light of To-day.* A Study in Moral Development. By WILLIAM FREDERIC BADÉ, Professor in the Pacific Theological Seminary, Berkeley, California. Boston and New York: HUGHTON MIFFLIN COMPANY, 1915. pp. xxii + 326.

The moral superiority of the latter over the former is assumed from the very beginning, and a wish is uttered that doctrinal co-ordination of the Old and New Testaments should give place to historical subordination of the former over the latter. The present volume covers Hebrew religious development during the pre-exilic period; another volume will deal with the Jewish religion during the exilic and post-exilic times. Foremost in the discussion is the idea of God in the Old Testament, the moral character of Yahwe, and the expansion of Yahvism to Theism under the influence of prophecy. The book contains an appendix on *Jehovah* and *Javeh*, and one on Jer. 8. 8.

Jahn's<sup>9</sup> object is to disprove the theory of a special divine guidance for Israel: the Jewish religion, like any other religion in the course of human history, is a natural development from idolatry to monolatry, without any hint at choice or predilection. The vaunted monotheism of the Hebrews is nothing but a fiction fostered by prophets and priests alike. Yahwe is but a humanized national god such as we find among many other peoples of antiquity. Not until the rise of Christianity do we meet with a real spiritual monotheism, and this becomes possible only after the complete separation of Christianity from Judaism. This argument is not new and is quite characteristic of a certain group of Christian theologians whose purpose is to efface the Jewish origin of the Christian faith, even if they have to marshal their sources in a way to suit their preconceived notions.

Daniel Völter<sup>10</sup> belongs to a group of theologians who look at the history and religion of Israel through an Egyptian microscope. Their aim is to prove that all the ancient Hebraic institutions incorporated in the Pentateuch had their origin on the banks of the Nile and that the story of the patriarchs up to and including Moses are mirrored exactly in the mythology of the Pharaonic

<sup>9</sup> *Über den Gottesbegriff der alten Hebräer und ihre Geschichtschreibung. Allgemein verständlich dargestellt von G. JAHN, emerit. Professor der semitischen Sprachen. Leiden: E. J. BRILL, 1915. pp. xvi + 672.*

<sup>10</sup> *Jahwe und Mose. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung von Dr. DANIEL VÖLTER. Leiden: E. J. BRILL, 1914. pp. iv + 48.*

kingdom. This contention was raised by the author in an early book entitled *Aegypten und die Bibel* dealing with the earliest history of Israel in the light of Egyptian mythology. Further researches were incorporated in his *Die Patriarchen Israels und die ägyptische Mythologie*, *Mose und die ägyptische Mythologie*, and in a pamphlet entitled *Wer war Mose?* The present brochure on Yahveh and Moses advances the view that the former corresponds to the Egyptian god Har-Sopd-Shu whose habitat was Sinai, and the latter finds its prototype in the moon-god Thot, so familiar in the Egyptian pantheon. The author even discovers affinities between Zipporah, Moses' sister, and the divinity Hathor. This view that Yahveh dwelt on the Sinai peninsula and was an Egyptian divinity is in contrast to the view of Wellhausen, Gunkel, and Eduard Meyer, who place him on a volcano in Midian, in the vicinity of the Arabian Gulf. In his pamphlet on Passover<sup>11</sup> he maintains that the Israelitic feast of Passover and mazzoth, celebrated on the 14th and 15th of Abib or Nisan, corresponds exactly to the Egyptian feast of the 14th and 15th of Pachon.

Schwab's dissertation<sup>12</sup> constitutes a very exhaustive study of the term *nefesh* in the Old Testament and Apocrypha. First the original and fundamental function of this concept is defined, its concrete and abstract connotations as a principle of life, then its relation to *nešamah* and *ruah* is discussed, and finally its equivalent in Hellenistic Greek. Practically every phase of the word is dealt with very minutely, and in every case the proper authorities are quoted in full. Foot-notes are abundant and illuminating. The book is, furthermore, provided with a bibliography and an index.

Causse<sup>13</sup> traces the monotheism of the prophets from its

<sup>11</sup> *Der Ursprung von Passah und Mazzoth*, neu untersucht von Dr. DANIEL VÖLTER. Leiden: E. J. BRILL, 1913. pp. 32.

<sup>12</sup> *Der Begriff der nefesh in den heiligen Schriften des Alten Testaments*. Ein Beitrag zur altjüdischen Religionsgeschichte. Inaugural-Dissertation (München). Von JOHANN SCHWAB. Borna-Leipzig: ROBERT NOSKE, 1913. pp. x + 106.

<sup>13</sup> *Les Prophètes d'Israël et les Religions de l'Orient*. Essai sur les origines



earliest stage to its latest development, and then compares it with Oriental monotheism generally. The latter, he claims, never lost its heathen substratum and pantheistic tendencies, while the former, though subject to syncretism, always retained its high idealistic standard which it expounded to the entire world. It will be seen from this that the author does not subscribe to the radical and iconoclastic views of Jensen, Winckler, and their Pan-Babylonian *confrères*, who endeavour to trace every phase of Hebraism to either a Babylonian or Egyptian origin. Universalistic monotheism, the author maintains, is the creation of the Hebrews alone.

Hölscher's book on Prophecy and the Prophets<sup>14</sup> is as thorough and exhaustive as such a work can be. It is laid out on comparative lines and goes into every phase of the phenomenon. The object is to depict the origin of prophecy and its later development. Of the six chapters the first is introductory, sounding the general psychological phenomena which accompany prophecy, such as ecstasy and vision. Subsequent chapters deal with ecstatic prophecy as manifested in the earlier prophets of Israel and then with the natural prophecy of the great literary prophets. The last chapter discusses how the various prophetic books originated and how they assumed their present form. The author is of opinion that ecstatic prophecy was indigenous in Canaan whence the Israelites derived it on their conquest of the land. Traces of this primitive state of prophecy are still found in the early historical books of the Bible such as Judges and Samuel. In Arabic literature, as the author points out, examples are more numerous. The transition from ecstatic to literary prophecy is contemporaneous with the shaping of a strict Yahvism. In discussing each prophet extracts from his orations are adduced, not, however, without introducing emendations. To increase its usefulness the work is provided with ample indices.

du monothéisme universaliste par A. CAUSSE. Paris: E. NOURRY, 1913. 11 p. 339.

<sup>14</sup> *Die Propheten*. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels von GUSTAV HÖLSCHER. Leipzig: J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG, 1914. pp. viii + 486.

Dr. Šanda's monograph on Elijah<sup>15</sup> contains an appreciation of the towering personality of that great prophet whose deeds border on the miraculous. The author takes up first the sources of the story of Elijah, deducing from them the political situation of the northern kingdom and the religious conditions of Israel during the ninth century. Then follows a description of Elijah's deeds and characteristics. The trustworthiness of the Biblical account is assumed after the Catholic fashion, and nothing is yielded to the mythical theory of some ultramodern critics.

No archaeological discovery in modern times stirred the scholarly world to such an extent as the find of the Elephantine Papyri in 1907. In their bearing on the history and religion of the Hebrews these papyri stand unique and unrivalled: not only do they throw light on an obscure period of Jewish history, but in many respects they corroborate Biblical accounts on which aspersions had been cast heretofore. No wonder prominent scholars of the Bible everywhere felt themselves in duty bound to institute an *enquête* into or at least to give a précis of these important documents. Of this literature, which has become quite vast in recent years, the most outstanding is Eduard Meyer's investigation,<sup>16</sup> which constitutes a crystallization of opinion gained after numerous discussions in public lectures both in Europe and America. Meyer, as is his wont, approaches the problem in a systematic way: he recapitulates his theory about the origin of Judaism in the Persian period, first pronounced in his *Entstehung des Judenthums* (Halle a. S., 1896), and then proceeds to demonstrate how the newly found papyri furnish convincing proof to this assertion. The veracity of Ezra-Nehemiah, which he championed long before the papyri were unearthed, is dwelt upon

<sup>15</sup> *Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit.* Von Dr. A. ŠANDA. (*Biblische Zeitfragen.* Siebente Folge. Heft 1/2.) Münster in Westf.: ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, 1914. pp. 84.

<sup>16</sup> *Der Papyrusfund von Elephantine.* Dokumente einer jüdischen Gemeinde aus der Perserzeit und das älteste erhaltene Buch der Weltliteratur. Von EDUARD MEYER. Leipzig: J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG, 1912. pp. iv + 128.

with great force and emphasis. An illuminating picture is drawn of the Jewish settlement on the Egyptian island and its relation to the mother country in Palestine. On the whole, the views he advances are based on a fair analysis of the papyri and deviate very little from other expert opinion such as Sachau's. The author's main merit lies in his excellent treatment, which is furthered by a smooth and flowing style. The greater part of the book, as might have been expected, is devoted to the religious texts bearing on the rebuilding of the destroyed temple and the celebration of Passover, and especially noteworthy here is the discussion of the Jewish religion among common people in Jerusalem and Elephantine (pp. 38-67). However, considerable space is devoted also to the literary texts, particularly the Ahikar legend and its place in the world literature.

Anneler's book<sup>17</sup> endeavours to reconstruct the life and history of the Elephantine Jews in great detail. The conclusions reached do not vary much from those of other scholars, though the author, as we are told in the introduction, arrived at them quite independently. The book opens with a geographical description of Assuan and Elephantine, which is followed by a discussion of the relation of the Jewish colony to the native population, the inner life and outer position of these Diaspora Jews, their status within the Jewish nation, the origin of the colony and its history. It closes with an extensive bibliography which is fairly up-to-date. Very praiseworthy are the figures and sketches of Karl Anneler accompanying the text.

Von Gall's popular lecture<sup>18</sup> summarizes the main results obtained from the Elephantine Papyri and their bearing on Jewish religion and history generally.

Jahn<sup>19</sup> launches into a diatribe against the critics of his com-

<sup>17</sup> *Zur Geschichte der Juden von Elephantine*. Von Dr. phil. HEDWIG ANNELER. Bern: MAX DRECHSEL, 1912. pp. viii+155.

<sup>18</sup> *Die Papyrusurkunden der jüdischen Gemeinde in Elephantine in ihrer Bedeutung für jüdische Religion und Geschichte*. Von AUGUST Freiherrn von GALL. (*Vorträge der Theologischen Konferenz zu Giessen*, 34. Folge.) Giessen: ALFRED TÖPFELMANN, 1912. pp. 26.

<sup>19</sup> *Die Elephantiner Papyri und die Bücher Esra-Nehemia*. Mit einem

mentary on the books of Ezra and Nehemiah. As is known, he called into doubt the genuineness of the Persian documents incorporated in those two books, in refutation of Eduard Meyer and others, for which he was attacked severely. With the discovery of the Elephantine Papyri and their corroboration of Ezra-Nehemiah, the author, in order to maintain his former stand, feels himself constrained to question also the authenticity of the papyri. This he does in a series of lexical investigations whose purport is to prove that the Aramaic of the papyri is quite late, about the second century B.C.E., and that therefore the dates given are fraudulent. But his arguments, like those of Belleli, who likewise doubted the veracity of the papyri (*An Independent Examination of the Assuan and Elephantine Aramaic Papyri*, London, 1909), are far from convincing. Palaeography has long since settled the question of authenticity, and it behoves Bible scholars to deal with these texts only so far as lies within their province of research and no farther. Jahn's effort makes the painful impression of wilful contortion and deliberate contradiction. This is evident not only from his etymological strictures on the text of the papyri but also from his explanation of the Hebrew proper names which is appended to the book and serves as a supplement to his commentary mentioned above. It should be noted also that the book suffers considerably from misprints.

Van Hoonacker,<sup>20</sup> in a series of three lectures on the Assuan and Elephantine Papyri, advances a theory that the so-called Jewish colony at Elephantine was not purely Jewish but contained also Samaritan elements. This would explain many phenomena, which are otherwise puzzling, such as the absence of pure monotheism and the toleration of other divinities by the side of Jahveh, the Babylonian influence in the chronology of the business documents and also in the story of Ahikar, and, last

Supplement zu meiner Erklärung der hebräischen Eigennamen. Von G. JAHN. Leiden: E. J. BRILL, 1913. pp. 107.

<sup>20</sup> *Une Communauté Judéo-Araméenne à Éléphantine, en Égypte, aux I<sup>re</sup> et V<sup>es</sup> siècles av. J.-C.* Par A. VAN HONACKER. (*Schweich Lectures*, 1914.) London: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1915. pp. x + 92.

but not least, the exclusive use of Aramaic and the absence of Hebrew documents. The arguments are well chosen and convincing, though they are in conflict with the general trend of opinion among scholars.

Kaulen's introduction to the Bible,<sup>21</sup> first published in 1876, still enjoys considerable popularity, as the present fifth edition proves. The excellent plan, the clear and concise definition, the precision of statement, and the copious references which characterized this work at its initial appearance and marked it as unique among works of this class, are maintained also in Hoberg's revision. Owing to new research and great archaeological activity in the Biblical field the book has grown to large proportions. Especially the first and second parts dealing with the Old Testament have experienced a considerable increase, both by way of elucidation of argument and enumeration of the voluminous literature that cropped up in the path of archaeological expeditions and literary criticism. It is to the credit of the editor to have registered all the important works dealing with Biblical criticism—something that is lacking in another ambitious Catholic undertaking, Rudolph Cornely's Introduction, forming part of the *Cursus Scripturae Sacrae*. Of course, the Catholic standpoint is maintained throughout, and such points as the Mosaic authorship of the Pentateuch are argued with great vehemence and considerable earnestness, the decision of the Bible Commission of the 27th of June, 1906, forming the climax of the discussion. With all that the book is useful also to non-Catholics because of its wealth of material. Moreover, being written in the vernacular, it will always be able to compete with similar works in Latin, like Cornely's Introduction alluded to above.

The first edition of Sellin's introduction to the Old Testament<sup>22</sup> was reviewed in an early issue of this QUARTERLY (N. S.,

<sup>21</sup> *Einführung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*. Von FRANZ KAULEN. Fünfte, vollständig neu bearbeitete Auflage von GOTTFRIED HOBERG. (*Theologische Bibliothek*.) Freiburg im Breisgau: HERDERSCHÉ VERLAGSHANDLUNG. Erster Teil, 1911, pp. xii + 266. Zweiter Teil, 1913, pp. x + 300. Dritter Teil, 1905, pp. vi + 272.

<sup>22</sup> *Einführung in das Alte Testament*. Von Dr. E. SELLIN. *Evangelisch-*



I, 550 f.). The favourable opinion there expressed is deserved in a larger degree by the present improved and enlarged edition. It is to be observed that, despite the onslaught of Cornill in his *Zur Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen, 1912), which at that time called forth an answer with a similar title by our author, the latter retains his cardinal principles and views concerning the age and composition of the various books of the Old Testament. His standpoint, it should be recalled, is conservative after the manner of Klostermann, Gunkel, and Gressmann, and is opposed to the literary criticism of the Wellhausen school. Naturally, in this edition references have been brought up to date.

Gautier's very elaborate but popular introduction to the Old Testament<sup>23</sup> first appeared in 1905 and proved its usefulness through the rapid exhaustion of this issue. The second edition is, of course, brought up to date, but it is still *un livre de vulgarisation*, intended not for specialists, nor even pastors or students, but for the average Protestant who wants to be instructed about the Book of Books. Nothing is assumed, explanations are abundant, sometimes even tedious, the minutest details are treated minutely; yet nobody would maintain that there is no need for such a book.

Truyols designed his book<sup>24</sup> originally as an introduction to his *Crítica textual de 1 Sam. 1-15*, but because of its enlarged size and its constant reference to other books of the Hebrew Scriptures it was thought advisable to issue it as a separate publication. It is modelled after Buhl's *Kanon und Text*, expatiating on textual more than on historical matters. The author deals first with the importance and necessity of textual criticism

*Theologische Bibliothek.* Herausgegeben von Prof. Lic. B. Bess). Zweite, neu bearbeitete Auflage. Leipzig: QUELLE & MEYER, 1914. pp. xv + 168.

<sup>23</sup> *Introduction à l'Ancien Testament*, par LUCIEN GAUTIER. Seconde édition revue. Lausanne: GEORGES BRIDEL & C<sup>ie</sup>, 1914. Tome I: pp. xvi + 547. Tome II: pp. 544.

<sup>24</sup> *Breve Introducción a la Crítica Textual del A. T.* Por A. FERNÁNDEZ TRUYOLS, S.I. (*Estudios de Crítica Textual y Literaria*, Fasc. I.) Roma: PONTIFICIO INSTITUTO BIBLICO, 1917. pp. xii + 152.

when properly limited, then proceeds to the actual condition of the masoretic text, and finally institutes an inquiry into the means of restoring the original Hebrew, quoting the rules and principles that governed Houbigant, De Rossi, Cappellus, and Steuernagel in their critical work. Frequent references are made to Cornely's voluminous introduction. The book is a fine contribution, well printed, and provided with the necessary indices.

Richard G. Moulton,<sup>25</sup> editor of *The Modern Reader's Bible*, is concerned with the sacred Scriptures as literature pure and simple. Primarily the Bible should be studied like any other book, for 'it is when we set about reading the Bible like any other book, that we realize fully how profoundly the Bible is different from every other book'. The author gives a rapid survey of the chief events incorporated in the Scriptures. He construes the whole Bible as a drama in two acts and an interlude. The Old Testament constitutes the first act, the Wisdom literature is the interlude, while the New Testament forms the second act. The Book of Revelation enters as an epilogue. The book is supplementary to *The Modern Reader's Bible* and assumes an acquaintance with it. The appendix on how to read the Bible has constant reference to this literary edition which is based on a natural and rational arrangement of the different styles of literature in the Bible.

Hodge's popular introduction<sup>26</sup> deals not only with the Old and New Testaments but also with the Apocrypha. The treatment follows the order of historical research, exhibiting the gradual evolution of one literary stratum out of the other. In each case, owing no doubt to the limited compass of the book, only the most essential facts are given. As might have been expected, emphasis is laid on the perfection of the New Testament and its moral superiority to the Old. Here and there

<sup>25</sup> *The Bible at a Single View*. With an Appendix: How to Read the Bible. By RICHARD GREEN MOULTON. New York: THE MACMILLAN COMPANY, 1918. pp. 137.

<sup>26</sup> *How to Know the Bible*. By GEORGE HODGES. Indianapolis: THE BOBBS-MERRILL COMPANY, [1918]. pp. 360.

textual illustrations are given from the English version which the author never tires of praising. A topical index adds to the efficacy of the book.

The third edition of Doeller's *Compendium of Biblical Hermeneutics*<sup>27</sup> exhibits some growth, though it is still within the limits of a compendium for theological students. Especially praiseworthy is the appendix dealing with individual exegetes among Jews, Catholics, and Protestants. As might have been expected, Jewish and Protestant exegesis occupies only a subordinate part throughout the book, the main discussion centring around Catholic hermeneutics.

As a basis for his catechism Dr. Hoberg,<sup>28</sup> in the preface, quotes the dictum of Pope Leo the Great: *Divina est enim auctoritas, cui credimus; divina est doctrina, quam sequimur*. With this principle in view he traces in brief the various aspects of Biblical hermeneutics, as reflected in the works of Catholic authorities in ancient and modern times. Against historical and literary criticism he holds out the time-honoured theory of inspiration and infallibility of the Biblical text.

Von Loewenfeld's little book<sup>29</sup> contains twenty-four homiletic discourses on various texts of the Old and New Testaments. Its aim is the edification of students in their leisure hours.

Tuck's book<sup>30</sup> is intended for Sunday-school teachers and ministers. It is divided into three sections, the first dealing with difficulties relating to moral sentiments, the second with difficulties relating to Eastern customs and sentiments, and the

<sup>27</sup> *Compendium Hermeneuticae biblicae*. Auctore Dr. IOANNE DOELLER. Editio tertia et emendata. Paderbornae: Apud FERDINANDUM SCHOENINGH, 1914. pp. viii + 170.

<sup>28</sup> *Katechismus der biblischen Hermeneutik*. Von GOTTFRIED HOBERG. Freiburg im Breisgau: HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG, 1914. pp. viii + 45.

<sup>29</sup> *Biblia incognita*. Gedanken über weniger bekannte Bibeltexte, von J. R. VON LOEWENFELD. (*Mühlmann's theologische Taschenbücher*, Nr. 3.) Halle (Saale): RICHARD MÜHLMANN, VERLAGSBUCHHANDLUNG, 1915. pp. 104.

<sup>30</sup> *A Handbook of Biblical Difficulties*. Or Reasonable Solutions of Perplexing Things in Sacred Scripture. Edited by Rev. ROBERT TUCK, B.A. London: ELLIOT STOCK. pp. viii + 568.

third with difficulties relating to the miraculous. The discussion includes both the Old and New Testaments. In every section the difficulty is first stated in a precise manner, then follows an explanation and quotations from well-known theological authorities. All the explanations are based on the theory of divine inspiration.

Rothstein's book on Hebrew poetry<sup>31</sup> is a reply to Staerk's article 'Ein Hauptproblem der hebräischen Metrik', which appeared in Rudolf Kittel's *Festschrift* (No. 13 of Kittel's *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament*). Staerk's strictures were directed against the author of the *Grundzüge der hebräischen Metrik* and his pet theory of a uniform metre in the lyric poetry of the Hebrews: through an analysis of the most ancient songs incorporated in the Old Testament he endeavoured to prove that mixed metres are the rule rather than the exception. Rothstein reverts to this problem, taking up in his rebuttal first the texts quoted by his opponent and then other texts from the Prophets, Psalms, &c., in order to justify his standpoint. Needless to say, he pursues his destructive method of overhasty emendation and excision, which is so well known from his *Grundzüge*, and which called forth the condemnation of many Biblical scholars. Of course, if one employs the knife indiscriminately one is able to cut the text in any way to suit one's fancy. A saner method is that of Staerk, who makes the masoretic text yield the metre and not the metre yield the text. Rothstein's theory of a forced metre in the lyric portions of the Old Testament is not much better than Siever's attempt to find a set rhythm in some of the narratives of Genesis and Samuel. Both are artificial, and bound to fail.

Zorell presents an introduction to the lyric poetry of the Psalms.<sup>32</sup> His mode of treatment is Catholic and conservative.

<sup>31</sup> *Hebräische Poesie. Ein Beitrag zur Rhythmologie, Kritik und Exegese des Alten Testaments. Von J. W. ROTHSTEIN, Breslau. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, herausgegeben von RUDOLF KITTEL. Heft 18.) Leipzig: J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG, 1914. pp. viii + 110.*

<sup>32</sup> *Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebräischen Psalmen-*

He finds seven different forms and metrical schemes in the Psalter, and he expounds them in theory and practice. In addition to the texts from Psalms he offers in Hebrew metre the *Benedictus* and *Magnificat* from Luke. There is no attempt to emend the consonantal text, though the vowels are changed here and there.

The studies on parallelism in the Old Testament by Newman and Popper<sup>33</sup> show the good effect and excellent results already obtained by the advocates of a literary study of the various books of the Bible, foremost among whom are Gunkel in Germany and Richard G. Moulton in this country. Such a minute analysis of literary types as is offered in the present work certainly deserves high commendation, though many details, particularly some emendations and transpositions, need not be approved and accepted as final. Indeed the best part of the work is the classification of the literary types, and not the exegesis of the text, though the latter is quite reliable and trustworthy. The authors did their work with thoroughness and precision, and with a view to objective truth. Newman, as a beginner in the field of Biblical criticism (having written his Amos studies as a thesis for the M.A. degree) is conservative and more chary of emendations; while Popper is bolder in introducing changes. Another point of difference is that Newman arranges his material by types, while Popper treats his verse by verse. There can be no doubt that the former is the better way in studies of this kind. Newman, moreover, has the larger share of the work to his credit, having composed the general introduction on parallelism in the world literature. This introduction is quite creditable in itself, dealing as it does with the origin and evolution of parallelism throughout

*dichtung*. Mit vierzig Textproben. Von FRANZ ZORELL, S.J. Münster in Westf.: ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, 1914. pp. iv + 52.

<sup>33</sup> *Studies in Biblical Parallelism*. Part I: Parallelism in Amos. By LOUIS I. NEWMAN. Part II: Parallelism in Isaiah, chapters 1-10. By WILLIAM POPPER. (*University of California Publications. Semitic Philology*, vol. i, nos. 2 and 3, pp. 57-444.) Berkeley: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, August 6, 1918.



the ages. There is a chapter each on parallelism in Finland, China, Egypt, Sumeria, Babylonia-Assyria, Arabia, Abyssinia, and Palestine; also on parallelism in the Apocrypha and the Apocalypses, in Hellenistic-Jewish writings, in the New Testament, in Syriac, in rabbinical literature, in mediaeval Jewish literature, and even in modern Hebrew literature. Newman's object is thus to prove that this literary phenomenon, though found among some non-Semitic peoples, is really a Semitic characteristic which became obliterated only in modern times. In his Amos studies he endeavours to separate prose from poetry, dividing the latter into parallelistic and non-parallelistic stichoi. Of course the latter are in the minority. Of the former, couplets are in the great majority, there being a few triplets and still less monostichs. Similar results are obtained by Popper in his analysis of the first ten chapters of Isaiah. So far the conclusions are justified: parallelism is a dominant feature of Hebrew poetry. But to argue from this, as Popper does, that poetical lines should be emended wherever they fail to correspond to this principle, is very precarious. After all, Newman is right in suggesting that there may have been also another principle in the prophetic utterances beside that of parallelism. It is a pity that the authors use transliteration in place of Hebrew characters: it interferes with the right understanding of the problem, and often leads to confusion.

Kahle's book<sup>34</sup> is an elaboration and amplification of his earlier work entitled *Der masoretische Text des Alten Testaments nach der Überlieferung der babylonischen Juden* (Leipzig 1902). Both deal with the Babylonian or supralinear system of vocalization, only that the present work is based on fifty manuscripts instead of one. The general results are the same as in the shorter work. Side by side with the well-known Tiberian or sublinear

<sup>34</sup> *Masoreten des Ostens. Die ältesten punktierten Handschriften des Alten Testaments und der Targume. Herausgegeben und untersucht von PAUL KAHLE. Mit 16 Lichtdrucktafeln. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, herausgegeben von RUDOLF KITTEL. Heft 15.)* Leipzig: J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG, 1913. pp. xxx + 240.

punctuation there was a Babylonian or supralinear system, which, owing to the decay of Babylonia in the ninth century, came into disuse and was preserved only among the Jews in Yemen. It was discovered in 1839, but since then many manuscripts came to light bearing the same vowels. From a study of these the author arrives at the conclusion that there existed simultaneously two vowel systems in Babylonia, one simple or qualitative (of six vowels only) and one complex or quantitative (of ten and more vowels). The former remained pure, and is exemplified in Yemenite manuscripts, while the latter became contaminated with the Tiberian system, which, owing to the gradual decay of Babylonia in the ninth century and the great authority of Ben Asher, became prevalent among Jews everywhere, and finally won undisputed mastery in the West. The Petropolitan codex of the Latter Prophets (written in 916 and edited by Strack) is a good instance of the mixed system. Kahle discusses the whole problem of eastern and western Masorah in an introduction, and offers 52 extracts from texts, describing each manuscript of which he makes use. An excellent feature is a discussion of the sound of the various vowels in the East and the West, and also a *résumé* of the morphology as presented in these texts. A special chapter deals with the targumic texts and the grammatical results they yield. The photolithographic reproductions are very instructive.

Bernard Pick<sup>35</sup> compiles a list of all the Bible versions from 1456, the date of the Mazarin Bible, and onward. The list is in chronological order, and is followed by an alphabetical index of languages and dialects, including Diglot editions. Altogether there are 653 entries, this constituting the number of Bible translations, either as a whole or in part. In a foreword the author deals briefly with the ancient and mediaeval versions preceding the Mazarin Bible. He admits the great help offered him by the monumental *Historical Catalogue of the Printed*

<sup>35</sup> *Translations of the Bible. A Chronology of the Versions of the Holy Scriptures since the Invention of Printing.* Written for the American Bible Society by BERNARD PICK, Ph.D., D.D. New York: AMERICAN BIBLE SOCIETY, 1913. pp. 59.

*Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society*, though emphasizing the fact that his list contains versions which are not mentioned in the above catalogue, and some which have been published since that work was issued. The list is useful for quick reference, though in most cases it contains very little information of a collateral nature.

England is the land of the Bible *par excellence*. There is hardly any other country where this book permeated the life of the people to such an extent as in Great Britain, where every struggle, both internal and external, always hinged on the consideration of thoughts and ideals embodied in the Scriptures. The civil war under Oliver Cromwell is only a single instance. In ordinary every-day life the Bible has always been a *vade mecum* with nobleman and peasant, statesman and shepherd, man and woman, old and young. It is remarkable, as Mr. Canton<sup>36</sup> points out, that in the England of not long ago there were 'Bible bees', 'Bible fruit-trees', 'Bible flower-pots', 'Bible hens', 'Bible chickens', and naturally also 'Bible eggs'. That there was a 'Bible day' celebration goes without saying. The author traces this Bible enthusiasm among the Anglo-Saxon people from its earliest inception down to the present day. He begins with the paraphrastic renderings of Caedmon, Bede, Cynewulf, and a host of anonymous writers; then he discusses the direct translations of Wycliffe, Tyndale, Coverdale, and Matthew, which culminated in the Geneva Bible, the Bishops' Bible, and the Authorized Version. Special attention is devoted to the British Bible Society, originated in 1804, and its foreign dependencies. All this is narrated in an archaic and poetic style, in imitation of the Biblical style so often met with among British men of letters. The value of the book is enhanced by twenty-four beautiful illustrations, ranging from portraits of Bible translators to specimens of Bible translations.

Wright's revision of Dr. Westcott's excellent book<sup>37</sup> appeared

<sup>36</sup> *The Bible and the Anglo-Saxon People*. By WILLIAM CANTON. London: J. M. DENT & SONS LTD., 1914. pp. xii + 285.

<sup>37</sup> *A General View of the History of the English Bible*. By BROOKE FOSS

in 1905. The present issue is a reprint, and attests to its great popularity and vogue among scholar and layman alike. The reason for its success lies, no doubt, in its sane criticism and sound scholarship, and although many books have appeared on this subject since its first publication in 1868, nevertheless it still remains indispensable on account of the third chapter dealing with the internal history of the English Bible, and particularly the very learned appendices containing collations from various versions.

From the report of the British and Foreign Bible Society<sup>35</sup> we see that despite the World War versions were made into seven fresh languages during the last year, besides a number of revisions of old versions. The Bible Society to-day possesses records of editions of the Scriptures in about 725 languages and dialects. The complete Bible is found in about 140 different forms of speech. The Bible Society's own list of versions now embraces 511 languages. About 111 of these have been added during the last dozen years. During the last four years, years of storm and stress, forty million volumes have been published; of these 9,378,000 were issued during last year. It is interesting to learn that, since August 1914, the Society has provided for its war-service over eight million volumes in 75 different languages. The account is interestingly told, and the experience of the colporteurs forms delectable reading.

The One Hundred and First Annual Report of the American Bible Society<sup>39</sup> still lingers on the Centennial celebration of the society's existence, which took place in 1916, recording the various meetings held in different parts of the country in honour

WESTCOTT, D.D. Third edition revised by WILLIAM ALDIS WRIGHT. New York: THE MACMILLAN COMPANY, 1916. pp. xx + 356.

<sup>38</sup> *For Such a Time as This.* A popular report of the British and Foreign Bible Society for the year 1917-18. London: THE BIBLE HOUSE, [1918]. pp. 91.

<sup>39</sup> *One Hundred and First Annual Report of the American Bible Society, 1917.* Together with a list of auxiliary societies, their officers, and an appendix. New York: AMERICAN BIBLE SOCIETY, 1917. pp. 592.

of this occasion. A sad line is introduced in this record through the announcement of the demise of the able recording secretary, Dr. Henry Otis Dwight, the man who compiled a very good history of the society. As to the propaganda work during the year, it was conditioned by the new war situation in which the country found itself since April 1917. Owing to the reduced income and the increased cost of publication the new issues were much smaller than in the previous year.

The One Hundred and Second Annual Report of the American Bible Society<sup>40</sup> shows a further decrease in issues, owing to the abnormal conditions caused by the war. In 1917 there were issued a total of 4,818,564 volumes of Scripture against 5,604,768 the year before. The main decrease, as might have been expected, has been in the foreign agencies. At home there was a marked increase, owing to special editions published for the Army and Navy.

*The Layman's Old Testament*,<sup>41</sup> as its name implies, is intended for the plain man who either has no time or does not care to use a commentary on the Bible, and yet feels the need for devotional and edifying pabulum. For that purpose the Biblical text is rearranged to suit the historical and chronological sequence as nearly as possible. The books of Leviticus, Chronicles, Esther, Lamentations, and the Song of Solomon have been omitted altogether. On the other hand, portions of three important Apocryphal books, viz. Maccabees, Ecclesiasticus, and Wisdom of Solomon, have been included. The text is that of the Revised Version, modified here and there by the use of marginal readings and bearing numerous subject headings. Digressions from the

<sup>40</sup> *One Hundred and Second Annual Report of the American Bible Society*, 1918. Together with a list of auxiliary societies, their officers, and an appendix. New York: AMERICAN BIBLE SOCIETY, 1918. pp. 554.

<sup>41</sup> *The Layman's Old Testament*, comprising the major part of the Old Testament, with selections from the Apocrypha. Arranged from the Revisers' Version, and edited with brief notes by M. G. GLAZEBROOK, D.D. Part I: Historical Books. Part II: The Prophets, the Psalms, and the Wisdom Books. With maps. Oxford: UNIVERSITY PRESS, [1913]. pp. ix + 864.



accepted text are indicated in brief foot-notes, which also contain explanations of a geographical nature.

*The Holy Bible*<sup>42</sup> is the familiar Douay version used by Catholics in English-speaking countries. The preface contains nothing new and merely serves as a reminder of the Pope's encyclical letter concerning Bible study. The maps at the end of the book are well executed and quite useful.

The aim of *The Shorter Bible*<sup>43</sup> is 'to single out and set in logical and as far as possible in chronological order those parts of the Bible which are of vital interest and practical value to the present age'. This aim is quite praiseworthy in our practical age, when people delight in reading short stories and getting the gist of a narrative in the least possible time. The present undertaking is especially welcome because of the excellent English style, which is both modern and simple, smooth and flowing in a remarkable degree. The curtailment involves only duplicate accounts which do not affect the main narrative. As an example, Matthew, Mark, and Luke are combined into one account of the life and ministry of Jesus. The Gospel of John is appropriately placed after Revelation. The arrangement of the material into well-balanced sections with suggestive titles, barring chapter and verse division, is judicious and will benefit those who do not read seriatim. An index of Biblical passages closes the handy volume. It is to be hoped that the Old Testament, which is in preparation, will be edited with the same sense of fitness and proportion.

<sup>42</sup> *The Holy Bible*. Translated from the Latin Vulgate, and diligently compared with other editions in divers languages (Douay, A.D. 1609; Rheims, A.D. 1582). Published as revised and annotated by authority. With a preface by the Cardinal Archbishop of Westminster. This edition contains Bishop Challoner's notes, newly-compiled indices, tables, and verified references. Also Pope Leo XIII's encyclical on the study of the Holy Scriptures, and a new series of maps. New York: BENZIGER BROTHERS, [1914]. pp. lxxxii + 1425 + 399.

<sup>43</sup> *The New Testament*. Translated and arranged by CHARLES FOSTER KENT with the collaboration of CHARLES CUTLER TORREY, HENRY A. SHERMAN, FREDERICK HARRIS, and ETHEL CUTLER. (*The Shorter Bible*.) New York: CHARLES SCRIBNER'S SONS, 1918. pp. xix + 305.

Dahse,<sup>44</sup> in both pamphlets, gives a *résumé* of his investigations in the Pentateuch as presented in his larger work *Text-kritische Materialien zur Hexateuchfrage* (reviewed in this QUARTERLY, IV, 260 f.), summing up his deductions with reference to divine names in Genesis. He reiterates his conviction, corroborated by other scholars, that the old Pentateuchal hypothesis cannot stand but must be modified along more solid lines.

König<sup>45</sup> parries the attack of Dahse and his congeners on Higher Criticism. Like Skinner (*The Divine Names in Genesis*, London, 1914), only in a less popular way, he endeavours to refute the various arguments advanced by Dahse as to the textual condition of the Hebrew Bible on the one hand and the genuineness of the Septuagint on the other. The divine names in the Hebrew Genesis, he concludes, though not absolutely reliable and flawless, are still far superior to those of the Alexandrine version, and hence a division of sources may properly be built on them. But, and here lies the vulnerability of the textual critics, historical and literary criticism, as its name indicates, is based not alone on the divine names, but also on many other considerations, such as an historical study of the various texts and their literary analysis, coupled with a comparison of other oriental literatures. König, furthermore, points out the artificiality and untenability of the new Pericope hypothesis advanced by Dahse as a panacea for the knotty Pentateuch problem.

Baumgärtel's dissertation<sup>46</sup> touches on the great controversy

<sup>44</sup> *Wie erklärt sich der gegenwärtige Zustand der Genesis? Skizze einer neuen Pentateuchhypothese* von Pfarrer JOHANNES DAHSE. Giessen: ALFRED TÜPELMANN, 1913. pp. 20. (Sonderabdruck aus der *Studierstube*, Juli 1913.)

*Die gegenwärtige Krisis in der alttestamentlichen Kritik.* Ein Bericht von JOHANNES DAHSE. Giessen: ALFRED TÜPELMANN, 1914. pp. 30.

<sup>45</sup> *Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung* beurteilt von EDUARD KÖNIG. Leipzig: A. DEICHERTSCHER VERLAGSBUCHHANDLUNG, 1914. pp. vi + 106.

<sup>46</sup> *Elohim ausserhalb des Pentateuch.* Grundlegung zu einer Untersuchung über die Gottesnamen im Pentateuch, von FRIEDRICH BAUMGÄRTEL. Lic.theol. (*Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament*, herausgegeben von Rudolf

now raging as to the authenticity of the divine names in Genesis. As a stepping-stone to the main question he institutes an inquiry into the use of Elohim in the extra-Pentateuchal books. His main object is to determine which Elohim is an appellative and which is a proper noun, for only the latter comes into consideration in the problem before us. Of course, in a number of cases it is difficult to arrive at a definite conclusion. But, barring these, he finds, after a detailed investigation based on statistics, that in the historical books Elohim is used by itself and occurs very rarely in combination with Yahwe; while the Prophets, and likewise Proverbs, Job, Ruth, and Lamentations avoid this combination altogether. In Chronicles the use of Elohim is insignificant beside that of Yahwe. The conclusions are based solely on the masoretic text and overlook textual criticism which might modify them to some degree, but the author believes that the Hebrew text is reliable on the whole. It is regrettable that such a minute study fails to differentiate between *אלהים* and *האלהים*.

*Die Schriften des Alten Testaments*<sup>47</sup> is a new series of commentaries on the Old Testament, given in selections and newly translated into German, and explained in a scientific yet popular way. Being intended for the educated layman rather than the theologian emphasis is laid on aesthetic and literary-historical questions, though religious phases are not overlooked altogether. The arrangement is historical and discordant passages of doubtful importance are eliminated. The rendering is faithful both in sense and form. The difference between this series and any other series of commentaries is that the latter expounds sentence by sentence while the former does it by whole sections and para-

Kittel. Heft 19.) Leipzig: J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG, 1914. pp. viii + 90.

<sup>47</sup> *Die Urgeschichte und die Patriarchen* (Das erste Buch Mosis). Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen in die fünf Bücher Mosis und in die Sagen des ersten Buches Mosis versehen von HERMANN GUNKEL. (*Die Schriften des Alten Testaments* in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt . . . Erste Abteilung: Die Sagen des Alten Testaments. Erster Band.) Göttingen: VANDENHOECK & RUPRECHT, 1911. pp. x + 310.

graphs. The work is in three divisions: I. 'The Legends of the Old Testament' will contain, in addition to the present volume by Gunkel, also a volume by Hugo Gressmann on the Beginnings of Israel (from Exodus to Judges). II. 'Prophecy and Legislation in the Old Testament' will consist of three volumes: 1. The book already published by Gressmann on the oldest historiography and prophecy of Israel (1 Sam. to 2 Kings 15, Amos, Hosea, and general Introductions); 2. The great prophets and their times (Isaiah, Micah, Zephaniah, Deuteronomy, Jeremiah, Ezekiel, &c.) by Hans Schmidt of Breslau; and 3. Judaism from the re-establishment of Jerusalem to Ezra's legislation by M. Haller of Bern. III. 'Lyric Poetry and Wisdom' will contain two volumes: 1. Lyric poetry (Psalms, Canticles, &c.), by W. Stärk, of Jena; and 2. Wisdom (Job, Proverbs, Ecclesiastes) by Paul Volz of Tübingen. As to Gunkel's commentary, it follows closely his earlier works on the same subject: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (Göttingen, 1895), and *Genesis in the Göttinger Handkommentar zum Alten Testament* (Göttingen, 1910). After an introduction dealing with the origin of the Pentateuch and the literary character of the legendary material he gives the texts of the various stories embodied in the Book of Genesis, together with comments and detailed analysis of the various elements that go to make up the story. Four different types of print are employed for the sources (J, E, P, and interpolations). An exhaustive subject index accompanies the work.

Ryle's *Genesis*<sup>48</sup> rests on the foundation of Biblical criticism. In the division of sources he follows Driver, Gunkel, and Skinner. The notes are profuse, swelling the book to goodly proportions. An introduction deals with name, contents, composition, documents, literary materials, historical value, religious teaching, moral difficulties, and divine names in Genesis. Special topics such as comparative texts and accounts in the literatures of Babylon and Egypt are treated in a series of appendices. Not the least useful

<sup>48</sup> *The Book of Genesis. In the Revised Version. With Introduction and Notes by HERBERT E. RYLE, D.D.* (The Cambridge Bible for Schools and Colleges.) Cambridge: at the UNIVERSITY PRESS, 1914. pp. lxxviii + 478.

are the six plates in the body and two maps at the end of the book.

Professor Brightman presents the three important sources of the Hexateuch,<sup>49</sup> J, E, and P, in a connected form and in natural divisions bearing subject titles. The fourth source, D, is omitted, because it is continuous in the Bible and may be studied without serious interruption in the Books of Deuteronomy. Needless to say, the author follows Graf-Kuenen-Wellhausen in his analysis of the sources. His immediate guide is, of course, Driver's Introduction. His own contribution is small, consisting of one general introduction to the work as a whole and three special introductions to the three sources. These and the notes accompanying the text are mostly explanatory and advance no new theories. They might have been more elaborate: Wiener and Dahse, though answering his definition of scholar or critic, fail to receive due consideration, probably because as opponents to higher criticism they disturb what he styles 'the consensus of scholarship'. Möller's effort at refutation of the critical theory is not mentioned at all. Hardly reliable is his statement (p. 10, note) that non-Christians have made no contribution to pentateuchal criticism: every treatise on the subject (cp., e.g., Holzinger's *Einleitung in den Hexateuch*) starts out with Ibn Ezra and Spinoza, both having hinted at the non-Mosaic authorship of the Pentateuch, the latter going so far as to assume a variety of documents.

Dr. Grape's book<sup>50</sup> belongs to the polemic and apologetic literature called forth by the aggression of materialism towards the end of last century. The author attacks the pithecanthropoid theories of the natural scientists, notably Darwin and Haeckel,

<sup>49</sup> *The Sources of the Hexateuch.* J, E, and P, in the text of the American Standard Edition, according to the consensus of scholarship, edited with introductions and notes. By EDGAR SHEFFIELD BRIGHTMAN, Ph.D. New York: THE ABINGDON PRESS, [1918]. pp. 395.

<sup>50</sup> *Urmensch, Paradies, Ebenbild Gottes.* Eine apologetische Studie von Dr. phil. J. GRAPE. Halle (Saale): RICHARD MÜHLMANN, VERLAGSBUCHHANDLUNG, 1913. pp. viii + 167.



and endeavours to prove that man, far from being descended from the ape, was created in the image of God, at least as far as his spiritual being is concerned. Indeed, the assertion is made that man, rather than succeeding the ape in point of development, actually precedes him. Of course, this and other statements, though well argued, lack the backing of adequate proof and well-authenticated data such as we find among the opposing school of naturalists.

Schenz's commentary on the Book of Joshua<sup>51</sup> serves its purpose as a text-book for Catholic students. It contains no new information of importance. In the identification of the various localities the author is guided by the publications of the Palestine Exploration Fund. The notes and comments are separated from the German text and placed in the back of the book. Hebrew words which are explained in the notes are oftentimes misprinted. A good map of Palestine accompanies the volume.

The high character and excellent tenor of the Cambridge Bible for Schools and Colleges is too well known to need detailed comment here. Suffice it to say that Cooke, in his commentaries on Judges<sup>52</sup> and Ruth,<sup>53</sup> follows the same standard of scientific treatment and accurate exegesis as his predecessors and collaborators. The clearness of argument and precision of statement are very palatable to an age suffering from literary dyspepsia and an accumulation of voluminous tracts of a doubtful import.

What a vast amount of erudition and thorough scholarship

<sup>51</sup> *Das Buch Josua erklärt von WILHELM SCHENZ.* Mit 1 Karte. (*Kurzfassender wissenschaftlicher Kommentar zu den Heiligen Schriften des Alten Testaments auf Veranlassung der Leo-Gesellschaft . . . herausgegeben von Dr. BERNHARD SCHÄFER und Dr. P. ERASMUS NAGEL.* Abteilung I, Band 2.) Wien: MAYER & Co., 1914. pp. xxviii + 134.

<sup>52</sup> *The Book of Judges in the Revised Version, with introduction and notes by G. A. COOKE, D.D.* (*The Cambridge Bible for Schools and Colleges.* Cambridge: at the UNIVERSITY PRESS, 1913. pp. xlii + 204.

<sup>53</sup> *The Book of Ruth in the Revised Version, with introduction and notes by G. A. COOKE, D.D.* (*The Cambridge Bible for Schools and Colleges.*) Cambridge: at the UNIVERSITY PRESS, 1913. pp. xvii + 22.

is displayed in Burney's commentary on Judges!<sup>54</sup> Indeed, it is not merely a commentary, but also a storehouse of information on the political, social, and religious history of the Israelites during the conquest of Canaan. It is undoubtedly the most ambitious book of its kind in English, and, owing to its freshness and modernity in every line of research, is bound to form a formidable competitor to even Moore's excellent book on the subject. Especially imposing is the historical investigation which occupies a goodly portion of the book. One mere paragraph in the well-proportioned introduction, dealing with the external information bearing on the period of Judges, occupies sixty-three pages, and constitutes a creditable treatise in itself. However, the philological notes are not less instructive, and recall to us the author's earlier work on Kings. The late Dr. Driver established a standard for English commentators on the Bible, which fortunately is being upheld by his pupils and followers, all of whom aim as much as possible at originality in treatment, lucidity of argument, and truthfulness of statement. It is these pre-eminent qualities that distinguish the present work and place it on a high pedestal of perfection. The smallest detail is treated with the same degree of carefulness as the things of greater importance, and nothing is omitted to make the book serviceable and useful to everybody. Thus there are a series of indices, maps, and plates, which facilitate ready reference to such a bulky work. A noteworthy innovation is a group of additional notes sliced in between sections and dealing in a general way with various phenomena during the period of Judges. Such are: External Evidence for the use of the terms 'Cana'an' and 'The Land of the Amorite'; Šedeḵ as a Divine Name; the Meaning of the Name 'Ḳiriath-Arba'; the Conquest of the Negeb; the Original Form of J's Account of the Settlement of the Tribes of Israel in Cana'an; a Detailed Examination of the Rhythm of the Song of Deborah; the Climactic Parallelism of the Song of Deborah;

<sup>54</sup> *The Book of Judges*, with introduction and notes. Edited by the Rev. C. F. BURNEY, D.Litt. London: RIVINGTONS, 1918. pp. ccxxviii + 528 + v maps + vi plates.

the Language of the Song of Deborah ; Yahweh or Yahu originally an Amorite Deity ; Early Identification of Yahweh with the Moon-god ; the Use of Writing among the Israelites at the Time of the Judges ; Human Sacrifice among Israelites ; the Women's Festival of Judges 11. 40 ; the Mythical Elements in the Story of Samson ; and the Origin of the Levites. Each one of these notes is an essay in itself, and some are quite lengthy and exhaustive. Whenever a point is mooted and no apodictic conclusion can be arrived at, the author is careful to present all sides of the question without committing himself to any one of them. The translation of the Hebrew is new and based on the most advanced stage of literary criticism. In emending the masoretic text the author steers a middle course between conservatism and radicalism. Noteworthy is his view that Deuteronomy, which re-echoes in the Book of Judges, originated in the prophetic school of the northern not southern, kingdom (see Introduction, p. xlv, note). A further elaboration of this point of view is promised in a future work entitled *The Prophetic School of Northern Israel and the Mosaic Tradition*.

Driver's *Notes on Samuel*,<sup>15</sup> which enjoy a high reputation among Biblical scholars and students, had been exhausted for quite a while, hence the new edition. It goes without saying that the work has been brought up to date, and that all the research that was accumulated during the last quarter of a century—the first edition appeared in 1890—is mirrored in it. Even the latest Aramaic papyri are taken cognizance of. This explains the increase in volume by 100 pages. Not only have new notes been added on intricate points of philology and idiom, for which the book is justly famed, but also a new element, a discussion of the topography of Samuel, has been introduced, with the requisite elucidating maps borrowed from the Palestine Exploration Fund.

<sup>15</sup> *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*. With an introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions and facsimiles of inscriptions and maps. By the Rev. S. R. DRIVER, D.D. Second edition, revised and enlarged. Oxford : at the CLARENDON PRESS, 1913. pp. xx + xcvi + 390.

Moreover, references have been adjusted to the latest editions of the works referred to, and the index has been made more useful through enlargement. The critical attitude of the author remains the same as in the first edition: he adheres to conservative exegesis, abstaining from conjectural emendations which rest upon arbitrary and insufficient grounds. It is this quality, coupled with the modernity, that will make this edition even more valued than its predecessor.

Truyols<sup>56</sup> registers the textual criticism bearing on the first fifteen chapters of 1 Samuel. He adds very little himself, except a lucid way of presentation and clear exposition.

Staerk's theme<sup>57</sup> concerns the Ebed-Yahwe songs in Deutero-Isaiah (chs. 40-55), which he treats with a thoroughness unknown heretofore. Not only does he discuss the problem in its full historical significance, and cite all the authorities on interpretation, but he also gives a new translation of the text with critical notes. In the latter he quotes Ehrlich very frequently. As to the meaning of the term Ebed-Yahwe, he retracts his previous endorsement of Sellin's view of an individual servant of Yahwe, and adopts the collective theory of Giesebrecht and Budde, according to which Israel as a nation is meant. Great erudition is shown in dealing with the organic connexion between the first (chs. 40-48) and second (chs. 49-55) group of hymns.

Virgil's *Messianic Eclogue* has been and still is the battleground of commentators, who fail to agree as to the nature of the prophesied Messiah. As in the case of Isaiah, some think that it bears reference to a definite person, be it the child of Octavian and Scribonia, the son of Pollio, or, in the opinion of the Christian Church, Jesus of Nazareth: while others believe

<sup>56</sup> 1 Sam. 1-15: *Crítica textual* por A. FERNANDEZ TRUYOLS, S.I. (*Estudios de Crítica Textual y Literaria*. Fasc. II.) Roma: PONTIFICIO INSTITUTO BIBLICO, 1917. pp. viii + 94.

<sup>57</sup> *Die Ebed-Jahwe-Lieder in Jesaja 40 ff.* Ein Beitrag zur Deuterojesaja-Kritik von. Dr. W. STAERK. (*Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament*. Herausgegeben von Rudolf Kittel. Heft 14.) Leipzig: J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG, 1913. pp. iv + 142.

that the Roman nation as a whole is meant. On one point scholars are agreed, viz. that the Latin bard must have been influenced by a Greek translation of the Messianic prophecies of the great Hebrew prophet, for not only does he imitate in this eclogue Hebrew thought, but also Hebrew rhythm. Interesting it is that Mr. Royds<sup>57</sup> goes back to the old view that both Isaiah and Virgil predicted the coming of Jesus, and this in spite of the authoritative summary of Joseph B. Mayor, W. Warde Fowler, and R. S. Conway, who reached the conclusion that Virgil's expected Messiah can be no other than one of the Caesars (Virgil's *Messianic Eclogue, its Meaning, Occasion, and Sources*, 1907). The animus of the author is expressed in his statement that the Pharisees looked for a militarist Messiah (p. 54) and his comparison of Judaism with the Prussian form of Christianity (p. 22). Besides the discussion of the problem, there is a new metrical translation of the Eclogue followed by a rendering into Biblical prose. Also the second *Georgic* from line 458 to the end is offered in Latin and English metre, as it bears on the subject of Messianic prophecies. An appendix at the end of the book registers all the Messianic passages in Isaiah.

Mowinckel<sup>58</sup> follows the lead of Gunkel in giving a detailed literary analysis of the Book of Jeremiah. He starts out with the assertion that, contrary to the traditional view, there is no unity, no definite plan in this composite book. He points out a number of parallel passages in order to support his view that the redactor of the book operated with several independent sources, so-called collections of Jeremianic oracles. He then proceeds to establish his thesis that the original book of Jeremiah consisted of the first forty-five chapters only, the rest being a later anonymous appendix, somewhat like the last twenty-six chapters

<sup>57</sup> *Virgil and Isaiah. A Study of the Pollio*, with translations, notes, and appendices, by THOMAS FLETCHER ROYDS, B.D. Oxford: B. H. BLACKWELL, 1918. pp. xiii + 122.

<sup>58</sup> *Zur Komposition des Buches Jeremia*. VON SIGMUND MOWINCKEL (*Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-filos. Klasse. 1913. No. 5*). Kristiania: JACOB DYBOWAD, 1914. pp. 68.



of Isaiah. The original book, the author argues, is composed of four distinct literary sources, which he labels A, B, C, D. The first source, A, consists of oracles, and is embodied in the first twenty-five chapters: it is authentic, and strongly metrical. B is made up of narratives, mostly personal relating to Jeremiah, and is found mainly in chapters subsequent to 25; it is prose throughout. Under C are comprised all larger orations, Deuteronomistic in character, and usually monotonous. D includes only one long passage—30. 4–31. 26—which the author declares to be anonymous and in contradiction to the tenor of Jeremiah proper. Minor passages, supposedly inconsistent, are ascribed to the various editors or redactors, such as R<sup>A</sup>, R<sup>B</sup>, R<sup>C</sup>, R<sup>D</sup>, and R<sup>AB</sup>, R<sup>ABC</sup>, R<sup>ABCD</sup>. A and B were redacted in Egypt about 580–480, first independently, and then in combination. C was redacted either in Babylon or Palestine about 400, and was subsequently interwoven with AB. Then D was added, and finally the anonymous appendix at the end of the book. The whole book in its present shape must have been edited prior to 165, since the prophecy of 70 years is presupposed as Jeremican in the Book of Daniel. The analysis is interesting and logically consistent, though it fails to convince. Despite the onslaughts of modern criticism tradition has the advantage of solidity and massiveness which, even if it lacks coherence, is far superior to the process of dissolution of the critics. Logic is not an all-important factor in the construction of the various books of the Bible. Besides, even assuming that there are various literary strata in the book, there is no reason whatever why Jeremiah could not have produced them at various periods in his life. Every man in his career is subject to different influences, and even such a bitter-hearted prophet as Jeremiah may be assumed to have changed his tone once in a while from castigation to consolation, and consequently to have changed his phraseology.

Jean<sup>60</sup> presents a treatment of Jeremiah's political stand and theological convictions. Ample illustrations are furnished from

<sup>60</sup> *Jérémie, sa politique, sa théologie.* [Par] F. CHARLES JEAN. Paris: VICTOR LECOFFRE, 1913. pp. xii + 86.

the text of the prophet. An introduction deals succinctly with the actual condition of the masoretic text and its relation to the abbreviated Greek version of the Septuagint.

Breuer's commentary on Jeremiah<sup>61</sup> is composed in the orthodox spirit of Samson Raphael Hirsch, whose commentary on the Pentateuch it tries to emulate not only in content but also in form. The masoretic text is given in one column and a German translation in the other; the commentary below follows Jewish authorities only, ignoring altogether the researches of higher criticism. It is to be regretted that the author did not see fit to include an introduction to the prophecies of Jeremiah.

Cassuto<sup>62</sup> deals with the prophecies of Jeremiah concerning the Gentiles (chaps. 25, 46-51), which latter-day critics and exegetes like Duhm and Stade consider as later additions and hence unauthentic. The author's purpose is to prove that all these sections are genuine and well-placed, that they are in keeping with the trend of those fateful days and with the character of the great prophet. After discussing very minutely verses 5 and 10 of the first chapter, which serve, as it were, as an introduction to Jeremiah's function as an international prophet, and also the related passage in 9, 24-25, the author goes over to chapter 25, which he treats at great length, both textually and historically, and proves conclusively that it belongs to Jeremiah. A similar treatment of chaps. 46-51 is reserved for the future.

Richter's comments and explanations<sup>63</sup> are nothing but violent emendations of the masoretic text, usually disfigured to fit the fancy of the author. Here and there he offers a good suggestion,

<sup>61</sup> ספר ירמיה. *Das Buch Jermejah*, übersetzt und erläutert von Dr. JOSEPH BREUER. Frankfurt a M.: SÄNGER & FRIEDBERG, 1914. pp. vi + 396.

<sup>62</sup> *Le profezie di Geremia relative ai gentili*, per UMBERTO CASSUTO. Estratto del *Giornale della Società Asiatica Italiana*. Volume ventottesimo, 1916. pp. 81-152.

<sup>63</sup> *Erläuterungen zu dunkeln Stellen in den Kleinen Propheten*. Von GEORG RICHTER. (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*. . . Achtzehnter Jahrgang, 1914. Drittes und viertes Heft.) Gütersloh: T. BERTELS-MANN, 1914. pp. 199.

as in the arrangement of Ob. 5 f., but on the whole his remedies are far-fetched and impossible. As an example may serve his emendation of the perplexing sentence Hos. 5, 2, where he reads : *הַפֶּשֶׁט הַפְּשִׁיטוּ עִמִּי מִקִּנְאִים לְכוֹר בָּלֶם*. The masoretic text is bad enough, but what should one make out of the substituted phrase? The author, on a par with other modern exegetes, assumes that the ancient scribes or copyists of the Bible were ignoramuses and could hardly distinguish between one letter and another. He forgets that these men were learned in Hebrew lore and probably knew the Biblical text by rote.

*The Bible for Home and School*,<sup>64</sup> as the editor states in the general introduction, 'is intended to place the results of the best modern Biblical scholarship at the disposal of the general reader'. This aim it fulfils in an eminent degree, as may be seen from the volumes that appeared so far. Dr. Smith's volume is not an exception to the rule. It contains thorough but brief introductions, brief comments on the text giving only the assured results of historical investigation and criticism, and the most essential textual notes. The text is that of the Revised Version of 1881, supplemented with better readings from other versions. The book should prove useful to the Christian layman.

The *Volksschriften über die jüdische Religion*<sup>65</sup> are a splendid series of short and popular writings on numerous phases of the Jewish religion. The enterprise has proved its worth during the first year of its existence, when six booklets, each written by an authority on the subject, made their appearance. The present number on the prophets Amos and Hosea follows the same principle of popularization. First comes a picture of the political and religious conditions in those days. Then follows comments

<sup>64</sup> *A Commentary on the Books of Amos, Hosea, and Micah.* By JOHN MERLIN POWIS SMITH, Ph.D. (*The Bible for Home and School*, Shailer Mathews, General Editor.) New York: THE MACMILLAN COMPANY, 1914. pp. x + 216.

<sup>65</sup> *Die Propheten Amos und Hosea.* Von Dr. IGNAZ ZIEGLER. (*Volksschriften über die jüdische Religion.* herausgegeben von Dr. I. ZIEGLER, Karlsbad.) Frankfurt a. M.: J. KAUFFMANN, 1913. pp. 54

on the prophets themselves, supported by extracts from their writings. A few explanatory notes to the text of Hosea are added at the end.

The Société Biblique de Paris celebrated its centenary by issuing a new translation of the Bible, of which the present book of Amos is a specimen.<sup>66</sup> It aims to give a scrupulously faithful rendering, based on the best witnesses of the Hebrew text; a limited number of notes explaining textual difficulties; and a series of introductions giving a summary history of the various books. Of course, the method followed is critical even to the point of printing supposed glosses in small print and indicating all kinds of additions and lacunae. The usefulness of such a diminutive and yet thoroughly critical edition cannot be gainsaid, and it will surely add to the credit of the society whose work in the interest of the Bible has always been characterized by great zeal and high fervour.

Peiser's study<sup>67</sup> is purely philological and follows that of Habakuk in *MVAG.*, Vol. VIII (1903). He subjects the text of Hosea to a minute analysis and searching criticism, eliminating at will words and passages which, in his opinion, are incoherent and illogical. Hence the reconstructed text is much shorter, but who can tell that it is the original? One is hardly justified in looking for logical sequence in the Holy Writ, especially in the prophetic writings. The author's arrangement of the masoretic text on the left page and the reconstructed text with the separated glosses on the right side must be recommended, as it enables one to see at a glance points of variation. The texts and comments are followed by a discussion of the origin and later development of the book of Hosea.

After quoting all the conjectures concerning the puzzling

<sup>66</sup> *Le Livre du Prophète Amos. Extrait de la Bible du Centenaire* préparée par la Société Biblique de Paris. Traduction nouvelle d'après les meilleurs textes, avec introduction et notes. Paris: SOCIÉTÉ BIBLIQUE, 1913. pp. xxxii + 28.

<sup>67</sup> *Hosea. Philologische Studien zum Alten Testament.* Von FELIX E. PEISER. Leipzig: J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG, 1914. pp. ix + 88.

Elkosh, the birthplace of the prophet Nahum, Cassuto<sup>68</sup> adduces the Arabic commentary of Yepheth ben Ali in support of the theory that the place was situated in southern Judea, near Gaza. He follows (though having arrived at the conclusion independently) G. A. Smith in identifying it with the Arabic *Umm-Lakis*, a village half-way between Gaza and Eleutheropolis, which, prior to the excavation of *Tell-el-Hezy*, was oftentimes confused with Biblical Lakish. *Umm*, 'place where', precedes names of localities, and as to the initial *s*, it might have fallen away or else it represents a false etymology based on an assumption of *Umm-el-Lakis*.

David Baron, like the late Adolph Saphir, belongs to the sect of Jewish Christians whose purpose it is to conciliate the Jews to Christianity. His bulky book<sup>69</sup> is a reprint from *The Scattered Nation*, the Quarterly Record of the Hebrew Christian Testimony to Israel, where the author published 'Notes on Zechariah' for a number of years. In its present form it is preceded by a foreword by Prebendary H. E. Fox, who emphasizes the author's 'sanctified scholarship and racial intuition'. The commentary, while pretending to be expository, is really homiletic and anything but scientific. It contains too much of missionary effusions and very few common-sense interpretations. Kimhi and other mediaeval Jewish commentators are quoted here and there, but they are made to serve the author's purpose of Christianization. Quotations from other commentators of the orthodox school are very extensive and serve to cover the author's lack of originality. In his introduction and throughout the book the writer defends the unity of authorship and the post-exilic date of the entire book. Zechariah's visions are interpreted in a 'truly Christian manner; and as to the poetical sections, chaps. 9-11 are made to refer to the victories of Alexander the

<sup>68</sup> *Questioncelle bibliche: la patria del profeta Nahum*. Per UMBERTO CASSUTO. Estratto del Giornale della Società Asiatica Italiana. Volume ventiseiesimo. Parte Seconda. Firenze, 1914. pp. 291-302.

<sup>69</sup> *The Visions and Prophecies of Zechariah: 'The Prophet of Hope and of Glory'*. An exposition by DAVID BARON. London: MORGAN & SCOTT LTD., 1918. pp. xii + 554.



Great, the overthrow of the Persian Empire, the advent of the Messiah and his rejection by Israel, while chaps. 12-14 are construed as eschatological and apocalyptic in character, alluding to a distant future, no longer distant now, when recalcitrant Israel will be redeemed. The book is well indexed. The text is not free from misprints.

The text of the Psalter<sup>70</sup> is reproduced from Hetzenauer's edition of the Latin Bible, and only a few minor changes are introduced. Sparse notes of an explanatory nature are given at the end of the book, followed by a brief vocabulary and examples of mottoes and phrases derived from the Vulgate Psalter. An introduction deals with the history of the Vulgate in general and that of the Psalter in particular.

Goossens' dissertation<sup>71</sup> deals with the mooted question as to the existence of Maccabean psalms in the Psalter. It offers an exhaustive historical survey of the whole problem from the Church Fathers down to the latest exegetes and theologians, stating the reasons in great detail. As a work of reference, therefore, it is highly useful. But the author has no new contribution to make. As a member of the Catholic Church he ranges himself on the negative side of the question, believing that the canon was closed before the Maccabean period. There is a fairly good bibliography. The lack of an index in a work of this kind is a considerable drawback.

Driver's *Studies in the Psalms*<sup>72</sup> are a series of essays and sermons on the Psalter which the late author, according to the editor in his preface, wished to be brought together and published

<sup>70</sup> *The Vulgate Psalter*, with introduction, notes, and vocabulary. By A. B. MACAULAY, M.A., and JAMES BREBNER, M.A. London & Toronto: J. M. DENT & SONS, LTD., 1913. pp. xxiii + 242.

<sup>71</sup> *Die Frage nach makkabäischen Psalmen*. Von Dr. theol. E. GOOSSENS (*Alttestamentliche Abhandlungen* herausgegeben von Prof. Dr. J. NIKEL, Breslau. V. Band, 4. Heft.) Münster in W.: ASCHENDORFFSCHE VERLAGS-BUCHHANDLUNG, 1914. pp. xii + 72.

<sup>72</sup> *Studies in the Psalms*. By the late S. R. DRIVER, D.D. Edited, with a Preface, by C. F. BURNEY, D.Litt. London: HODDER & STOUGHTON, 1915. pp. xii + 306.

in a volume. The two most important articles had already appeared in print: 'The Prayer Book Version of the Psalter' is derived from the *Prayer Book Dictionary*, while 'The Method of Studying the Psalter' comes from the *Expositor* of January-July, 1910. The sermons, on the other hand, had not been published heretofore. Needless to say, the volume, like all the works of the veteran Biblical scholar, is refreshing in the highest degree, both on account of its lucidity of argument and purity of diction. In his discussion on the method of studying the Psalter he gives a detailed exposition of some Messianic Psalms, viz. 2, 45, 72, 110, 40, 22, 16, and shows why they are late, in most cases post-exilic, and why they cannot be applied to the person of Jesus. The sermons are built on the following Psalms: 109 (imprecatory), 8, 15, 72, and 73. There is a good deal of repetition which may be unavoidable under the circumstances. The editor should be complimented for the great care he gave to the work and for the index.

Professor Eiselen is forging ahead with his Biblical Introduction Series.<sup>73</sup> The first volume on the Pentateuch was well received owing to the simplicity of style and the lucidity of argument. The present volume on the Kethubim or Hagiographa follows the same aim and principle, viz. to give a scholarly and authoritative, yet plain and non-technical introduction to particular books of the Old Testament, and it is safe to say that it will get the same reception as its predecessor. The volume opens with a chapter on Hebrew poetry, well conceived and well written. Likewise there is a chapter on the Wisdom literature of the Hebrews, preceding the Book of Proverbs. Very interesting is an appendix on the bilingual character of the Book of Daniel, where the author, in his usual fair-minded way, presents all the views of scholars and critics on the subject. Another appendix deals with the First Book of Esdras as found in the Septuagint. Altogether the book, though lacking originality, is interesting,

<sup>73</sup> *The Psalms and Other Sacred Writings: their origin, contents, and significance.* By FREDERICK CARL EISELEN. (*Biblical Introduction Series.*) New York: THE METHODIST BOOK CONCERN, 1918. pp. 348.

and will form a convenient text-book for students and laymen generally.

Violette<sup>74</sup> describes a pilgrimage to the Fountain of David and to the City of Bethlehem which serves to illustrate very vividly every line and sentence of the great psalm of Faith. The narrative, interspersed with poetical quotations, appears to be a mixture of fact and fancy.

McFadyen's<sup>75</sup> is a companion volume to his earlier work *The Psalms in Modern Speech and Rhythmical Form*. As in the latter, the author gives a translation into English metre, followed by exegetical notes on more complicated points. His attitude is critical, following higher criticism in omitting obscure and unintelligible passages and in emending difficult words. This method of procedure, though not commendable in a popular work, is yet legitimate; but the author fails to point out drastic departures from the masoretic text, nor does he cite authorities for such disparities.

Hudal presents the Catholic view with regard to the composition of the Book of Proverbs.<sup>76</sup> From an investigation into the religious and moral ideas of the book he aims to determine that it belongs to the pre-exilic literature of Israel, and is 'one of the sublimest monuments of the religion of Israel'. With this aim in view he analyses the text very minutely, quoting not only Catholic but also non-Catholic authorities in his refutation of the literary critics of the rational school. His conclusions are that neither the religious nor the ethical concepts of Proverbs require a post-exilic date; that the term 'wisdom' therein, both in its subjective and objective application, differs essentially from that

<sup>74</sup> *In Palestine with the Twenty-third Psalm*. By E. E. VIOLETTE. Cincinnati: THE STANDARD PUBLISHING COMPANY, 1918. pp. 68.

<sup>75</sup> *The Wisdom Books* (Job, Proverbs, Ecclesiastes), also *Lamentations and the Song of Songs*, in *Modern Speech and Rhythmical Form*. By JOHN EDGAR MCFADYEN, D.D. London: JAMES CLARKE & Co., 1918. pp. 288.

<sup>76</sup> *Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches*. Kritisch-exegetische Studie von Dr. Alois HUDAL. *Scripta Pontificii Institutii Biblici*. Rom: Verlag des päpstl. Bibel-Instituts, 1914. pp. xxviii + 261.

found in Hellenistic or Buddhistic literature; that the moral principles enunciated in this book are conditioned by the legislation of the early Israelitic kingdom; that the proverbs in their present form exhibit nothing more nor less than a practical philosophy of life such as could be evolved among any well-constituted and self-conscious nation, without any outside influence whatever; that the background of these pithy sayings is a national and independent community such as we find among the early kings of Israel. The author brushes aside the linguistic argument in the same bold way: the Aramaisms in the book are either corruptions or else *hapax legomena* whose meaning cannot be ascertained. He admits, however, that it is not impossible that there were later additions, and he characterizes some Aramaic passages as such. On the whole his arguments are elaborate, though they sometimes lack due weight and proper authority. It is to his credit that he makes use of Jewish and Protestant writers to a great extent.

The Book of Job, owing to its peculiar form, has attracted wide speculation as to its archetype. From time immemorial scholars tried to trace its origin to one foreign country or another, claiming that the ancient Hebrews themselves had no sense for this type of literature, and hence must have derived it from some outside source. Now Dr. Kallen<sup>77</sup> believes that the Book of Job is a Greek tragedy in Hebrew, specifically modelled after Euripides. This theory of Greek ancestry is not new. As Prof. Moore points out in his learned introduction, it was advanced as early as the beginning of the fifth century by Theodore of Mopshuestia, an astute teacher of the ancient church and an iconoclast of Biblical tradition, and was restated a thousand years later by Theodore Beza in a course of lectures delivered in Geneva. Kallen, however, adds a new element in ascribing to Job a specifically Euripidean character, with its *deus ex machina* and its

<sup>77</sup> *The Book of Job as a Greek Tragedy*, restored, with an introductory essay on the original form and philosophic meaning of Job, by HORACE MEYER KALLEN, and an introduction by Professor GEORGE FOOT MOORE. New York: MOFFAT, YARD & Co., 1918. pp. xii + 163.

striking use of the chorus. He conceives of a Palestinian hakam visiting Egypt or the Syrian coast about 400 before our era, and witnessing there a play of Euripides, possibly *Bellerophon*, which resembles Job in story and expression. This hakam on his return to Palestine undertakes to imitate the Greek play by casting the legend of Job in its mould, including a prologue, *agon*, messenger, choruses, epiphany, and an epilogue. The result is a tragedy in four acts with three intervening choruses. Kallen proceeds to reconstruct such a tragedy from the present Hebrew text, not by radical emendations and excisions, but mainly through transpositions and rearrangement of the text. Thus passages which critics stamp as interpolations he assigns to the much vaunted chorus, slicing them in between the acts: ch. 28 in praise of wisdom is introduced after 14; ch. 24. 2-24 on the oppressor and oppressed after 21; and ch. 40. 15-41, 26 on Behemoth and Leviathan after 31. Elihu is the coryphaeus, his speech being slightly condensed, while the Voice out of the Whirlwind is the *deus ex machina*. Kallen accounts for the present disarranged text by the conjecture that, when the Greek form was noticed by the scribes, they displaced the choruses and incorporated them within the argument in order to make them less offensive. This certainly is an ingenious hypothesis, and it is significant that Prof. Moore styles it 'a serious hypothesis which invites serious consideration from Biblical scholars and students of literature'. However, with all its plausibility, its verisimilitude is quite remote, not alone because of the incongruity of the circumstances accompanying the authorship to which Kallen has to resort, but more so on account of internal evidence of the Book of Job itself. It has been noted more than once that in style and diction Job resembles the great Arabic classics, whose wealth of imagery and exuberance of phantasy are hardly matched in Indo-European literatures. Moreover, the range of ideas in the various dialogues is not such as could not be developed independently by a Semitic people, whatever we may say against their philosophical accomplishments. As to the epic or dramatic form, it must be remembered that the argument



*ex silentio* is not cogent. There may have been more dramatic compositions in circulation among the Hebrews, which for some reason or another were not included in the Bible. We must remember that the canon as it came down to us represents only a portion of ancient Hebrew literature, 'a survival of the fittest'. Besides, Canticles is a dramatic poem on a par with Job; and yet it is intensely Jewish, both in subject matter and purity of style. That it is of very late origin and bears resemblance to the poems of Theocritus is not altogether sure. Wellhausen and Driver still placed it in the tenth pre-Christian century; and as to resemblance, it is more akin to many Arabic than Greek poems. Dalman's *Palästinischer Diwan* is full of specimens of this art. And yet many attempts had been made in the past to dramatize Canticles and reduce it to a Greek level. Dr. Kallen himself, it is evident from the preface, is very cautious in not considering his thesis as anything but an hypothesis. In his innermost heart a doubt seems to be lurking that perhaps there is more fiction in it than truth, more romance than actual fact. 'I feel', he says in the preface, 'that what I have set down in this volume is sublimation of such conjecture concerning the Book of Job as historic method permits. But contrariwise, it may be—romance'. As a mere dramatization of Job the work is commendable, though it exhibits some glaring anomalies. Thus the addition of the *Shema* is, to say the least, puerile, while some transpositions and rearrangements are quite precarious and unwarranted. The change in Job's last speech (42. 6) introduced for the sake of dramatic truth has no philological foundation whatever. But perhaps we should not hold a philosopher responsible for matters of philology. Indeed, the best part of the book is the essay on the Joban Philosophy of Life wherein Kallen shows himself a thinker along original and independent lines.

Kaplan and Mohr<sup>77</sup> cherish a plan to make Hebrew literature

מנלת אסתר מצוירת ומקושטת מאת יוסף קאפלמן וי. מוהר, ציריך, \* פורים, תרע"ח.

more attractive through artistic illustrations based on Jewish tradition. The Book of Esther, beautifully ornamented with figures and vignettes in the Lilien style, is their initial step, and bears great promise. The ornaments on the title-page are made up of the letters מ and א (initials of מִנְגֶּלֶת אֶסְתֵּר) in various combinations intertwined with myrtle wreaths (allusion to Esther's Hebrew name Hadassah). In the middle of the page there is a circle of twelve stars, alluding to the twelfth month Adar, and within the circle a wreath of thorns pointing to the Midrash, which says that every passage beginning with וְיָהִי deals with some misery or tribulation. A Persian royal crown, two sceptres, and a seal ring ornament the upper part, while the lower space contains an inkwell, feather, and rolls of papyrus. The whole is very tasteful. So are the six illustrations by the painter S. Mohr accompanying the text. Very impressive is the first, showing Mordecai in grief, the third representing Esther in her innocent beauty, and the fifth showing Esther before the king begging mercy for her people. The type is splendid, and leaves nothing to be desired.

Hooper's book<sup>79</sup> is 'dedicated in admiration and to the honour of all our brave conscientious objectors who by their defiance are defeating militarism'. This sympathy with the conscientious objectors, 1,000 of whom are said to be in prison in England for their unflinching belief and unswerving conviction, is evident throughout the book. The doctrine of force, it seems to be the author's opinion, is execrable in whatever shape or form whether applied by one nation to another or by one class of people to another. The purpose of the book is to prove that Daniel is a Maccabean work, written during the turmoil of Antiochus IV Epiphanes (about 165 B.C.) to console a terribly persecuted people. Daniel is not historical but visionary. The author discusses both the stories and visions of Daniel and their relation to the so-called Maccabean psalms and the book of 1 Maccabees. One chapter deals with the Zoroastrian elements

<sup>79</sup> *Daniel and the Maccabees*. By EDWIN B. HOOPER, M.A. With foreword by E. L. HICKS, D.D. London: C. W. DANIEL LTD., 1917. pp. 124.

of Daniel, viz. the belief in angels and resurrection. Finally, a parallel is drawn between the Maccabean struggle and the present war of Europe: here like there a small nation is struggling against a mighty empire, and now as before, God will not be found on the side of the big batallions.

Dr. Székely's *Bibliotheca Apocrypha*<sup>80</sup> is a creditable and commendable piece of work. Owing to its fullness of detail it should prove useful to both teacher and pupil, though its Latin garb must necessarily limit its wider use. The general introduction deals with the use, origin, character, and teaching, especially the eschatology of the Apocrypha, and winds up with an extensive and almost exhaustive bibliography. The discussion is then taken up of the Sibylline Oracles, which, though not strictly Biblical, are related to the Bible by reason of their prophetic character. They are divided into Jewish, Christian, and profane oracles. Other apocrypha treated are the Book of Henoch, the Assumption of Moses, the Syriac Apocalypse of Baruch, Fourth Esdras, the Book of Jubilees, Letters of Solomon. Third Esdras, Third Maccabees, the Testaments of the Twelve Patriarchs, the Psalter of Solomon, the Prayer of Manasseh. Fourth Maccabees, the Ascension of Isaiah, Fragments of lost apocrypha, and the Book and Apocalypse of Elijah. The books known among Protestants as deuterocanonical, like Ecclesiasticus and Tobit, are omitted, since they are canonized in the Catholic Church and are already included in the Vulgate. The scope of every book is given in full outline: first comes a history and literature of the work, then the contents in brief, and finally a discussion of the literary character, origin and authorship, and the language of the prototype. The author manifests great linguistic knowledge, especially in dealing with the Book of Henoch and its multiple versions. It is to be hoped that the second volume, which is to

<sup>80</sup> *Bibliotheca Apocrypha*. Introductio historico-critica in libros apocryphos utriusque testamenti cum explicatione argumenti et doctrinae. Scripsit Dr. STEPHANUS SZÉKELY. Volumen primum: Introductio generalis, Sibyllae et Apocrypha Vet. Test. antiqua. Friburgi Brisgoviae: B. HERDER, 1913. pp. viii + 512.

contain other minor apocrypha of the Old and all the apocrypha of the New Testament, will soon make its appearance.

Schulte offers a thorough Catholic treatment of the apocryphal book of Tobit.<sup>81</sup> The first half of the book is devoted to textual criticism and a comparison of the various versions of Tobit, while the second half constitutes a commentary, both textual and exegetical, arranged by chapters. Some chapters are supplemented by excursuses on some special topics. A good bibliography accompanies the introduction. The author abstains from theorizing and confines himself to a mere exposition of the text and a summary of accomplished results. In doing this he naturally leans towards Catholic expositors. He rejects the allegorical interpretation of Anton Scholz and clings to the historical character of Tobit as adopted by the Council of Trent. Still he considers it as not impossible that there may have been an allegorical meaning alongside with the historical. Of all the versions and translations the Vulgate, the author believes, has preserved the original text best. Jerome tells us that he used an Aramaic text which was rendered for him into Hebrew. Apparently this text was truer and more exact than the Aramaic text underlying the Septuagint.

Paul Heinisch investigates the relation between Greek philosophy and the Old Testament.<sup>82</sup> In a former brochure he discussed this relation as reflected in the Biblical books that originated in Palestine. Now he deals with the influence of Greek philosophy on the Septuagint and Book of Wisdom, which in the Catholic Church forms part of the Old Testament canon. He finds that this influence was rather superficial, extending

<sup>81</sup> *Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias*, von Dr. ADALBERT SCHULTE. *Biblische Studien* herausgegeben von Prof. Dr. O. BARDENHEWER in München. Neunzehnter Band, zweites Heft.) Freiburg im Breisgau: HERDERSCHER VERLAGSHANDLUNG, 1914. pp. 145.

<sup>82</sup> *Griechische Philosophie und Altes Testament*. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. Von Dr. PAUL HEINISCH. *Biblische Zeitfragen*, siebte Folge. Heft 3. Erste und zweite Auflage. Münster in Westf.: ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, 1914. pp. 40.

oftentimes to the borrowing of philosophical terminology but never to the actual perception, not to say belief and conviction.

In a series of three lectures Nairne<sup>83</sup> traces the development of theological speculation in Alexandria as revealed in the Greek Sirach, Wisdom, Philo, and the Epistle to the Hebrews. The claim is made that there is a continuity between these various products of Alexandria. From a blind faith based on a detached divinity of the earlier Alexandrines was ultimately developed the idea of the manhood of God and the doctrine of sacrifice. The book is evidently a product of its time, preaching sacrifice to war-torn and blood-bespattered mankind.

*The Translations of Early Documents*, initiated by the Society for Promoting Christian Knowledge, are progressing apace. As an introduction to the series Ferrar<sup>84</sup> gives a bird's-eye view of all the apocrypha and pseudepigrapha that originated within the three most fateful centuries. It is a very brief introduction (27 books are covered by 100 small-sized pages), necessitating dogmatic statements instead of lengthy discussions. Fortunately, his summaries are based on the best authorities, notably Dr. Charles' *Apocrypha* and Dr. Oesterley's *The Books of the Apocrypha*. *The Book of Jubilees*<sup>85</sup> is well edited from Charles' larger edition. Likewise *The Third Book of Maccabees*.<sup>86</sup> *The Fourth Book of*

<sup>83</sup> *The Alexandrine Gospel* (Sirach, Wisdom, Philo, The Epistle to the Hebrews). By the Rev. A. NAIRNE, D.D. (*Liverpool Diocesan Board of Divinity Publications*, No. XVII.) London: LONGMANS, GREEN, & Co., 1917. pp. 126.

<sup>84</sup> *The Uncanonical Jewish Books*. A short introduction to the Apocrypha and other Jewish writings 200 B. C.—A. D. 100. By WILLIAM JOHN FERRAR, M.A. London: SOCIETY FOR PROMOTING CHRISTIAN KNOWLEDGE, 1918. pp. 112.

<sup>85</sup> *The Book of Jubilees, or The Little Genesis*. Translated from the Ethiopic Text by R. H. CHARLES, D.Litt., D.D. With an introduction by G. H. BOX, M.A. (*Translations of Early Documents*. Series I: Palestinian Jewish Texts.) London: SOCIETY FOR PROMOTING CHRISTIAN KNOWLEDGE, 1917. pp. 224.

<sup>86</sup> *The Third (-Fourth) Book of Maccabees*. By C. W. EMMET, B.D. (*Translations of Early Documents*. Series II: Hellenistic-Jewish Texts. London: SOCIETY FOR PROMOTING CHRISTIAN KNOWLEDGE, 1918. pp. 46 + 76.



*Maccabees*, on the other hand, constitutes a new translation in a fluent style patterned after the bombastic Greek. An introduction with the customary detail accompanies it. *The Apocalypse of Abraham*,<sup>87</sup> being here translated for the first time into English, is accompanied by profuse notes and prefaced by a lengthy introduction. The latter deals very learnedly with the contents of the book, the Slavonic text, date of composition, the original language, gnostic elements in the text, its theology and general importance, and bibliography. The text of the composite *Ascension of Isaiah*<sup>88</sup> is that of Charles' translation published in 1900. The Rev. Box's introduction is guided by the researches in Charles' most complete and important edition of this book. Bate's translation of the Jewish-Christian *Sibylline Oracles*<sup>89</sup> is well done and deserves commendation. It reads smoothly and fulfills the purpose of a popular version. It is a fresh rendering from the Greek independent of earlier editions. In some places it is superior to Lanchaster's version in Charles' *Apocrypha*. The introduction deals first with the Sibylline tradition in Greece and Rome and then with the Jewish-Christian oracles, their analysis and date, their doctrine and eschatology, and their place in early Christian literature. There is also a note on the Nero legend as reflected in these early religious sibyls. The translation of *Joseph and Asenath*<sup>90</sup> is made from M. Batiffol's edition of the complete

<sup>87</sup> *The Apocalypse of Abraham*. Edited, with a translation from the Slavonic text and notes, by G. H. Box, M.A. With the assistance of J. I. LANDSMAN. (*Translations of Early Documents*. Series I: Palestinian Jewish Texts. London: SOCIETY FOR PROMOTING CHRISTIAN KNOWLEDGE, 1918. pp. 100.

<sup>88</sup> *The Ascension of Isaiah*. By R. H. CHARLES, D.Litt., D.D. With an introduction by the Rev. G. H. Box, M.A. (*Translations of Early Documents*. Series I: Palestinian Jewish Texts.) London: SOCIETY FOR PROMOTING CHRISTIAN KNOWLEDGE, 1917. pp. 62.

<sup>89</sup> *The Sibylline Oracles*. Books III-V. By the Rev. H. N. BATE, M.A. (*Translations of Early Documents*. Series II: Hellenistic-Jewish Texts.) London: SOCIETY FOR PROMOTING CHRISTIAN KNOWLEDGE, 1918. pp. 118.

<sup>90</sup> *Joseph and Asenath*. The Confession and Prayer of Asenath, daughter of Pentephres the Priest. By E. W. BROOKS. (*Translations of Early*

Greek and Latin texts, published in 1889-90 (*Studia Patristica*, fasc. I and II). Here and there variants are introduced to improve the continuity of the narrative. Passages not contained in the Greek text but found in other versions are recorded in an appendix. The introduction summarizes the character and nature of the work, as well as its origin and composition.

*The Biblical Antiquities* ascribed to Philo<sup>91</sup> is a curious work and has a peculiar history about it. Like *The Chronicles of Jerusalem*, published by Dr. Gaster not long ago, it belongs to the class of literature known as Apocrypha and Pseudepigrapha which flourished in Palestine in great abundance during the first century of the new era. Many of these stories, which were circulated for religious edification, were lost to the world at an early date, and are only now coming to light again in a secondary or tertiary translation. Like *The Book of Jubilees*, *The Antiquities* was composed in Hebrew, then translated into Greek, and finally a Latin translation was made from the Greek: and of all these versions only the Latin is extant. It was perpetuated in manuscript until the sixteenth century, when it experienced five printed editions, but since then it was relegated to oblivion and nothing was heard of it. In 1893 the present translator, Dr. James, published four Latin fragments of this apocryphal work in *Texts and Studies*, II, 164 ff., not being aware of their earlier publication during the sixteenth century and their ascription to Philo. Only in 1898 the late Dr. Leopold Cohn, the well-known editor of Philo, in an article in the *J.Q.R.*, X, 277 ff., called attention to this long-forgotten work, its import and contents, its origin and characteristics. As Dr. Cohn points out, the book is a product of the end of the first century C.E. That it could not have been written before the destruction of the Second Temple is proved by a

*Documents. Series II: Hellenistic-Jewish Texts.*) London: SOCIETY FOR PROMOTING CHRISTIAN KNOWLEDGE, 1918. pp. 84.

<sup>91</sup> *The Biblical Antiquities of Philo.* Now first translated from the old Latin version by M. R. JAMES, Litt.D., F.B.A. (*Translations of Early Documents. Series I: Palestinian Jewish Texts.*) London: SOCIETY FOR PROMOTING CHRISTIAN KNOWLEDGE, 1917. pp. 280.

cryptic allusion to this event in the text, and moreover, its adoption by the Christian Church shows that it could not have been composed much later than 100 C.E. The Latin translation must have been made in the fourth century, perhaps towards the end of the third. The language, as Dr. Cohn shows, is a vulgar Latin with many Graecisms and peculiar neologisms. It is closely related to the idiom of the *Itala*, the old Latin translation of the Bible, which was likewise made from the Greek, and to *Jubilees*, *Assumption of Moses*, *Ascension of Isaiah*, and *IV Esdras*. The work is ascribed to Philo because it always appeared in company with genuine works of the Alexandrian philosopher, just as the Fourth Book of Maccabees is often ascribed to Josephus because it happened to be in the same manuscript with works of the Jewish historian. As to the contents, it covers Bible history from Adam to the death of Saul, but, as the translator points out in his introduction, the original manuscript must have continued the story to a much later date, probably down to the Babylonian captivity. The character of the narrative is midrashic and haggadic: the writer draws not only upon known but also unknown haggadas and legends. Like the author of Chronicles he gives elaborate genealogies, inventing many names to please his fancy. Moreover, he supplements existing narratives, especially if these are laconic in the Bible. Thus he invents many incidents in the life of Kenaz, the first judge, who is only briefly mentioned in the Bible. His source, though obscure and no longer to be ascertained, must have been some kind of popular tradition. His purpose, as stated above, is purely religious, and consists in exhorting the people to imitate the good deeds of its leaders. Dr. James' translation, the first translation into a modern tongue, is based on a fairly representative selection of textual authorities and may be said to be quite reliable. An attempt is made to follow the idiom of the Authorized Version as closely as possible. Passages taken verbatim from the Bible are identified and referred to the source on the margin. Notes accompany the text, but these are too meagre and not sufficient to elucidate obscure passages. Especially defective is the part dealing with the

identification of legends in talmudic-midrashic literature, in which the editor fails to go beyond the effort of Dr. Cohn. However, it must be remembered that this is not a critical edition and that the editor was limited in space. His best effort is found in the long and learned introduction dealing with every phase of the new apocryphon, and also in the appendix dealing with various readings and corrupt passages. Another appendix on the vocabulary of the Latin version is based mainly on Dr. Cohn's study mentioned above. It is to be hoped that a critical edition of the Latin text together with a translation will soon be published.

JOSEPH REIDER.

Dropsie College.

## ALEXANDER KOHUT <sup>1</sup>

THE body of this book, from which it derives its name, is a series of fifteen discourses, based on the first chapter of the Pirke Aboth, which were preached by Dr. Alexander A. Kohut shortly after his arrival in America. These sermons constituted a first attempt on the part of the eminent scholar to give a popular exposition of his standpoint regarding the great controversy between orthodoxy and reform which was then raging.

The introductory material in this volume consists of a 'Memoir of Alexander Kohut' by Barnett A. Elzas, an essay on 'Alexander Kohut's Contribution to Jewish Scholarship' by Gotthard Deutsch, 'An Estimate of Dr. Alexander Kohut's Place in the History of American Judaism' by Maurice H. Harris, and 'Some Memoirs of Alexander Kohut' by Max Cohen.

With regard to the history, present form, and value of the discourses now collected under the title *Ethics of the Fathers*, the editor's preface has this to say: 'Heard by very large audiences, they were eagerly read and discussed throughout the length and breadth of the land when they appeared, week by week, in the columns of the *American Hebrew*, in hastily prepared translations by his friend Max Cohen, the Librarian of the then Maimonides Free Library. They were afterwards published in book form.'

'Though the utterances of a stranger, barely familiar with his new surroundings, his words have still a living message to American Jewry. This is the only reason for re-printing this little volume that has been out of print for twenty years. It has been practically rewritten by the editor, who has endeavoured to be as true as possible to the spirit of the original.'

<sup>1</sup> *The Ethics of the Fathers.* By DR. ALEXANDER KOHUT. Edited and Revised by BARNETT A. ELZAS, M.D., LL.D. with Memoir and Appreciations by Various Writers. Privately Printed New York: 1920. pp. cx + 127.



Though the editor's statement lessens the value of the work as a criterion by which to judge the author's homiletic style or diction, it does not obscure the aim or significance of the task therein undertaken or the wealth of Talmudic learning wherewith the author elaborates his theme. The editor is quite right in his belief that these sermons 'have still a living message to American Jewry', for though new issues have arisen which overshadow the old controversy and give it a new turn, it yet abides with us and it remains as difficult as of old to express and formulate the position held by those who are not prepared to surrender to either wing.

Dr. Kohut's opposition to the findings of the Pittsburg Conference, held in November 1885, moved him to ally himself with Sabata Morais and others to establish the Jewish Theological Seminary of America, but his general attitude is, I believe, fairly stated by Dr. Elzas as follows: 'He was in fact a conservative Reformer, "offering the old and the new in happily blended union . . ." To sum up his position in a word, he sought neither "the way of fire" nor "the way of snow", to walk in either of which, according to the parable of the ancients, meant death. He sought "the middle way", to walk in which meant life'.

Dr. Harris speaks of Dr. Kohut as 'the leading exponent in his day of Conservative Judaism' and makes this attempt to sketch the conservative trend versus Orthodoxy and Reform. 'How shall we define the place of Conservatism between these two main schools? We may say first that it accepts the old doctrines, but not quite in the old way. It grants a wider liberty in belief while urging conformity in practice; though even there it permits some modifications and abridgment in the elaborate ceremonial of the synagogue evolved in the process of ages' (p. lxxxi).

Dr. Harris finds a distinguishing characteristic of Kohut's point of view in that, though acknowledging the principle of development to a limited extent, it 'stoutly maintained that we must accept the orthodox view of the doctrine of Revelation' (p. lxxxv).

One cannot fail to note in a careful reading of *The Ethics* how the author was groping for a position which could not be adequately defined by the word 'conservative', because it has not the static or purely conciliatory implications of that word. Witness: 'A reform which seeks to progress without the Mosaic-rabbinical tradition is a deformity—a skeleton without flesh and sinew, without spirit and heart. It is a suicide; and suicide is not reform. We desire a Judaism full of life. We desire to worship the living God, in forms full of life and beauty; Jewish, yet breathing the modern spirit. Only a Judaism true to itself and its past, yet receptive of the ideas of the present, accepting the good and the beautiful from whatever source it may come, can command respect and recognition' (p. 7). The paragraph concluding the first sermon approaches more nearly to an attempt to find a suitable name for the author's position: 'I do not know whether it will be my good fortune to have your sympathy in my religious attitude—that of Mosaic-rabbinical Judaism, freshened with the spirit of progress, a Judaism of the healthy golden mean. I hope I shall. For such a Judaism I plead. Unfurl, then, your banner of reasonable progress. You must. I know you will' (p. 9). The words 'reasonable progress' are italicized in the text, and I believe they come nearer the heart of the matter than any other phrase used in the book or by later controversialists.

In the second of the discourses, dealing with 'The Fence around the Law', the author clarifies this standpoint as follows: "'Remember the days of old," said Moses, "and have regard to the changes of each generation" (Deut. 23. 7). The teaching of the ancients we must make our starting-point, but we must not lose sight of what is needed in every generation' (p. 15). 'And as these Elders did, so can—yes, so must—we, the later Epigoni, do in the exigencies of our own day. If the power to make changes was granted to the Elders, is not the power given equally to us? "But they were giants", we are told, "and we, compared with them, are mere pigmies." Perhaps so; let us not

forget, however, that a pigmy on a giant's shoulder can see farther than the giant himself' (p. 16).

In the same vein, note the following in the eleventh discourse: 'As long as man lives, he must be active, and only as he is active, does he live. Progress is the law of life. . . . The question for us is, What shall we call Progress in Religion and how can we best conserve our energies? If "Progress" is to be evidenced by destruction and not by construction; if it merely means the giving up of ancient and venerable customs, that have been honoured by long usage and which bring comfort to the soul, and offers nothing in their place, then every well-meaning Jew will call such "Progress" retrogression. . . . Only when the Rabbis of this country shall be moved by a common endeavour for wise moderation, unaffrighted at the "Backwards" cry—which may, after all, be beneficent progress; only when Religion shall again have been restored to the home, where it now lies, sadly neglected; and, speaking generally, only when conservative progress, rather than ungovernable speed, shall characterize our religious movement, can the outlook for Judaism be hopeful' (pp. 88, 89, 92). The words 'conservative progress' in the last paragraph are evidently a companion phrase to the expression 'reasonable progress' quoted above.

It is true that Kohut, like Isaac M. Wise, who is often spoken of as the father of American Reform, confined the sphere of development in Jewish Law to the post-Biblical material, but it is not quite true that, in opposition to the subsequent attitude of reformed Judaism, he maintained the orthodox point of view with regard to Divine Revelation. 'We regard the Torah', he says, 'as that which is commanded in the teachings of Moses, looking, however, to its spirit and its significance for the culture of mankind' (p. 15). One cannot avoid the feeling that, when Revelation is evaluated according to its spirit and its cultural significance, it cannot be quite fitted to the old orthodox categories.

What Kohut says with regard to a Prayer Book finds an echo in modern Jewish controversy. There are still conservatives who,

for various reasons, are not reconciled to the Union Prayer Book, published subsequent to the date of these discourses, and who do not feel themselves spiritually at home in the orthodox ritual. To them these words of Dr. Kohut seem, not reminiscent, but prophetic: 'Opinions alter and manners change; we must take account of altered conditions . . . Let me illustrate this by the question of the Prayer Book that is now raging in our midst. The old Siddur no longer satisfies us. We need a new one and many are they who are ready to supply the demand. But how? One would remove all traces of Hebrew; another would allow some Hebrew, endeared to many, to remain—a זכר לחורבן; still another would improve the good old Biblical expressions, and so on to the end of the chapter.

'If we could arrange a Prayer Book in the language and on the lines of the old, that would appeal to modern taste, a Prayer Book that would be acceptable to and adopted by modern congregations, we might legitimately make concessions to the spirit of the times. . . Words, after all, only express the feelings of the heart, and many passages could safely be omitted from the old Prayer Book, because they do not express devotional feeling. A uniform Prayer Book would at once put an end to one great source of strife and contention in our midst, and be a prelude to a lasting peace' (pp. 122-3).

*The Ethics of the Fathers* contains many thoughts not dealing directly with the central theme, but related to it. It constitutes a strong plea for positive Judaism, for increased Jewish observance in the home and in the synagogue, for greater learning and intelligence in and out of the pulpit and shows the scholar's scorn of shallow pseudo-science, pseudo-philosophy, and pseudo-progress.

JACOB KOHN.

New York.

## A TRACT BY AN EARLY KARAITES SETTLER IN JERUSALEM \*

BY JACOB MANN, Baltimore Hebrew College.

FRAGMENT B (Bodl. 2776<sup>3</sup> = MS. Heb. d. 36, fols. 13-18, parchment, old square writing) contains a long appeal by probably one of the earliest Karaite settlers in Jerusalem to his fellow-sectaries to leave their homes and help to build up the Karaite community.<sup>98</sup> If not all can come owing to their business obligations, let them at least send five men from each town as delegates and provide for their maintenance in order to form a nucleus of the new congregation of Karaites in the Holy City.<sup>99</sup> The writer is indignant with the 'fools in Israel that say to each other. "We need not go to Jerusalem till God will gather us as He has exiled us"'.<sup>100</sup> Let Karaites not hesitate to settle in the Holy City for fear of the Rabbanites. The Muslims 'constantly help the Karaites to keep the Torah of Moses' and are favouring them that keep the new moon according to lunar observation.<sup>101</sup> This assertion is not entirely without basis. We find Ben Meir in 921 stating that his ancestors Mūsa, Meir, and Moses, as well as he himself, underwent punishment and ill-treatment by the followers

\* See *JQR.*, N. S., XII, p. 123. The foot-notes are numbered here in continuation of the previous paper.

<sup>98</sup> Fol. 16, v., l. 5-fol. 17, v., l. 5.

<sup>99</sup> Fol. 16, v., ll. 24-5.

<sup>100</sup> Fol. 16, v., ll. 5-6.

<sup>101</sup> Fol. 16, v., l. 26-fol. 17, r., l. 2.



of 'Anan.<sup>102</sup> Evidently the Ḳaraite must have on these occasions enjoyed the support of the local Muslim authorities.<sup>102a</sup>

Besides this appeal the other topics dealt with in the tract are of much interest for the understanding of early Ḳaraite thought, both in theology and in legalism. Two short extracts from the fragment were inserted by Dr. Cowley in his Catalogue (II, 191, no. 5) for the purpose of identification. But the whole fragment fully deserves publication for its noteworthy contents. These will be considered here in detail, grouping together first those of religious-theological character and afterwards the legalistic idiosyncrasies of our Ḳaraite author.

He emphasizes the view that only partial retribution is administered in this world for visual effect while full reward and punishment are preserved for the world to come. Or else, in face of the righteous suffering and the wicked prospering in this life, God's rule of the world would be unjust.<sup>103</sup> 'He that denies and says, This is no retribution is transgressing and lying against God. And he that says that retribution (in the world to come) applies

<sup>102</sup> See the complete text in *JQR.*, N. S., V, 554, ll. 29 ff.: והזכרתם שניתן נפשינו על ישראל זו היא וסתינו ווסת אבותינו . . . וחמשת מר' מוסי שנהרג בעזרה מתחת יד זרע ענן ומאבותינו ר' מאיר ור' משה שבמה פעמים ביקשו השונאים להרגן ועשה שדי למען שמו ושטית ממנו אנחנו אשר עבר עלינו צרות רבות ורעות וחבישת בית האסורים ועינוי הכבל ומן [לק]ות עד לצאת הנפש הכיפורים (?) ראשונה ושנייה מתחת ידי בני ענן השונאים. Cp. also Poznański in Luncz's *Jerusalem*, X, 93-4.

<sup>102a</sup> See now especially Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fāṭimid Caliphs*, 1920, vol. I, p. 59 ff.

<sup>103</sup> The same argument is brought forward by Sa'adya (אמונות ודעות), ed. Slucki, c. 9, p. 131: (רוב הנמול לעוה"ב) and by Joseph Ibn Ṣaddīk (עולם קטן, ed. Jellinek, 68 ff.).

only to the soul and not to the body also has conceived from (his) heart a falsehood.' It results in denying the bodily resurrection of the dead. Our author mentions some Karaites who held this view that the soul only is to be rewarded or punished in the future world.<sup>104</sup> This theological problem of the retribution was much discussed by the Mutakallimun and also by the early Jewish philosophical writers.<sup>105</sup> Our author probably polemises here against David al-Muḥammas, who dealt with this question in the sixteenth chapter of his *Kalām* work.<sup>106</sup> David states that he found no writer who denied retribution

<sup>104</sup> Fols. 13, r., ll. 3-7, 23 ff.; 15, r., 22-5; 16, r., ll. 4-8. The problem of גמול (= שלום in the language of our author) is also fully discussed in the early Karaite commentary on the section אַם בַּחֲקוֹתֵי, Lev. 26. 3 ff., published by Harkavy in *החוקר*, I, 170 ff. The editor assigns it to Benjamin al-Nahawendi, but more probably it is by Daniel b. Moses al-Ḳūmisi, the beginning of whose commentary on Leviticus is printed in *Sa'adyana*, No. LV. The writer of our letter, who probably lived after Daniel, seems to have borrowed from this commentary. Compare especially fol. 15, v., l. 26-fol. 16, r., l. 4, with the following passage (*l. c.*, 171, l. 32 ff.): 'וזה אשר כת' אַם בַּחֲקוֹתֵי תִלְכוּ: וְאִם לֹא תִשְׁמְעוּ לִי: לֹא עַל מִנְהַג הָעוֹלָם הוּא כֵּת' . . . רַק זֶה הַכֵּת' אַם בַּחֲקוֹתֵי וְאִם לֹא תִשְׁמְעוּ [לִי נֹאמֵר] לְיִשְׂרָאֵל [בַּיָּמִים הָהֵם] בְּאַרְצֵי יִשְׂרָאֵל . . . וְעַתָּה כִּי הִסְתִּיר יְיָ פָּנָיו מִיִּשְׂרָאֵל וַיַּעֲזֹב אֶת הַחֲסִידִים בְּתוֹךְ הָרָשָׁעִים [וּיִשְׂרָאֵל הוּא] עֹזֵב וְנֶעֱזָב כַּדָּגִי הַיָּם אֲשֶׁר אֵין יִשׁוּפֵט בִּינֵיהֶם כֵּכ' (Hab. I. 2-4). . . כִּי אֵין הַיּוֹם דּוֹרֵשׁ וְשׁוֹפֵט בְּגִלּוֹי (בְּגִלּוֹת read probably כְּרִאשׁוֹנָה: כַּדָּגִי הַיָּם יִבְלְעוּ זֶה לָזֶה וְאֵין מוֹשֵׁל בָּהֶם . . . כָּלֵל דְּבַר כָּל טוֹבוֹת הַכְּתוּבוֹת בְּסֹדֶר אַם בַּחֲקוֹתֵי תִלְכוּ וְהִיא אַם שְׁמַע תִּשְׁמַע: וְכֵן כָּל טוֹב הָעוֹלָם הוּא לַמַּעַן לְהִיּוֹת אוֹת וְנִסַּי לְדַעַת כִּי יֵשׁ בּוֹרֵא הַכֵּל הַנוֹתֵן גְּמוּלָה לַטּוֹבִים לַעוֹלָם הַבָּא: וְכֵן וְאִם לֹא תִשְׁמְעוּ: וְהִיא אַם לֹא תִשְׁמַע: וְכֵן רַעוֹת הָעוֹלָם הוּא וְאִשׁ בּוֹעֵרָה וְנַחֲשִׁים וְצַפְעוֹנִים וְתַחֲלָוָאִים וְמוֹת כָּלֵם אוֹת וְנִסַּי לַבְנֵי אָדָם לְדַעַת כִּי יֵשׁ בּוֹרֵא הַכֵּל נֹקֵם נִקְמַת רָשָׁעִים בַּיּוֹם נֶקֶם . . .

<sup>105</sup> Cp. Schreiner, *Der Kalām in der jüdischen Literatur*, 18 ff.

<sup>106</sup> Preserved in Judah al-Barceloni's *Yeṣirah Commentary*, ed. Halberstam, pp. 151 ff.

altogether. He quotes the view that reward and punishment are preserved for the body only. As is well known, Benjamin al-Nahawendi was of this opinion (as quoted by Sa'adya, *l.c.*, c. 6, pp. 100-1). Al-Muḳammaṣ himself decides that שכר עו"הב is meant only for the soul. Probably our author had this view in mind, regarding it as contrary to the words of the Torah and emanating from a source alien to Judaism.<sup>107</sup> Sa'adya (*l.c.*) is of the same opinion as our Ḳaraite writer that both soul and body are to share the retribution in the future world while Joseph ibn-Ṣaddīq agrees with David al-Muḳammaṣ. It should be noted that no mention is made in our fragment of Benjamin's opinion.<sup>108</sup>

<sup>107</sup> דברים ההיצונים, דברי בראני, fol. 13, r., l. 8.

<sup>108</sup> Schreiner (*l.c.*, p. 25) takes it for granted that al-Muḳammaṣ and Sa'adya are in agreement on the question of retribution. But a careful examination of David's words proves the contrary. He writes (*l.c.*, p. 153. ll. 23 ff., ואם יאמר לך אדם הזכות והפרעון הוא לנפש ולגוף או לאחד מהם או אינו לא' מהם באל' אמ' ר' (באלה אמרו רבים (probably read הזכות והפרעון הוא נפשני וגופני או נפשני ולא גופני או גופני ולא נפשני או אינו לא גופני ולא נפשני ואנו אומרים כי הזכות והפרעון הוא נפשני ואינו גופני . . . ויש מי שאמר הזכות גופני ולא נפשני ונתן טעם לדבריו מפני שאין אנו יודעים פרעון וזכות בעולם הזה אלא גופני וכן יהיה דרך לעולם הבא . . . ולא מצינו א' מן החכמים שכתב בשכר העולם הבא עד שיאמר אין הזכות לא נפשני ולא גופני ' ואנו אומרים כי האדם מורכב מגוף ונפש ובהשתתפם במעשה נתחייב שכר הטוב או הרע ' וישיעם אנו אומרים כי הזכות הוא גופני ונפשני. Schreiner assumes that the whole passage is by David. But this is impossible as he would contradict himself. It is evident that from the second ואנו אומרים there is an insertion by Juda al-Barceloni who added his own view, in agreement with that of Sa'adya, that retribution applies to both soul and body since it is caused by good or bad deeds, the work of body and soul alike. But al-Muḳammaṣ clearly defines, at the beginning of the chapter (p. 151, ll. 30 ff.), that זכות ופרעון are only for the soul, לך, ונאמר נדר הזכות הוא השקטת הנפש ושימחתה בהרה שאין לה

According to our author, one of the essentials of 'the fear of God' is the belief in the Divine Unity, יהוד (the 'tauḥid' of the Mutakillimun), and the basis of this belief is the *creatio ex nihilo* by the Creator Himself.<sup>109</sup> It is interesting to find the writer strongly emphasizing the opinion that everything is done by God alone. The angels do nothing. They are only for appearance sake.<sup>110</sup> This is evidently directed against Benjamin al-Nahawendi's theory of an intermediary. As Ẓirḳisani reports, Benjamin maintained that God created an angel who in his turn created the whole universe. It is he that sent all prophets and delegated all messengers, executed the miracles, and decreed the commandments and the prohibitions. He also brought into existence all that is in the universe, and not the first Creator. It is known that the Maghariya held this view which is very similar to the Philonic Logos. Ẓirḳisani devoted two chapters of his work Kitāb al-anwār, producing the arguments of Benjamin and his followers and refuting them.<sup>111</sup> Our author deprives the angels of all active influence on the world's course. They exist only to be seen by man while everything is done by God alone. Daniel al-Ḳūmisi also disbelieved in the existence of angels as the Jews in general assumed them to be, namely as

סוף בעולם הבא . . . ונדר הפרעון הוא נוד הנפש ועעבונה . . . וכללו  
של דבר הפרעון הוא עצב הנפש בעוה"ב . . . והזכות היא חדות הנפש  
ופיר' חכמת (Husik, *History of Mediaeval Jewish Philosophy*, 1916, p. 22,  
also fails to record al-Muḳammaṣ's real opinion.)

<sup>109</sup> Fol. 13, r., ll. 13 ff. Cp. also al-Muḳammaṣ (*l.c.*, 66 top), ופיר' חכמת  
האלהות הוא רמז שהקדמנו לעיל החכמה בהכרת אלהינו ייחודו ותורתו  
ומצותיו.

<sup>110</sup> Fol. 13, v., ll. 20-5.

<sup>111</sup> Cp. especially Poznański, *REJ.*, L, 10 ff.

living beings endowed with the power of speech like the prophets.<sup>112</sup> Finally Sa'adya, possibly with the view of opposing the theory of intermediaries, declared man to be superior to angel. Ibn Ezra, at the beginning of his Pentateuch commentary, is against this depreciation of the importance of the angels.<sup>113</sup>

Our writer strongly urges upon his readers not to inquire of any augurers and astrologers, nor to believe in charms, amulets, and the like. He warns them not to accept all that the Rabbanites call an 'evil' (spirit) or a 'pure' one, nor to follow the heathen customs in cases of confinement of women, sickness or inflammation of the eye.<sup>114</sup> Other Ḳaraites were also strongly opposed to astrology and amulets. Daniel al-Ḳūmisī even forbade the calculation of the months by means of astronomy.<sup>115</sup> Sahl b. Maṣliḥ in his well-known polemical letter from

<sup>112</sup> Cp. Harkavy, Hebrew Graetz, III, 509; Poznański, Hastings's *Enc. of Relig. and Ethics*, VII (1914), 664.

<sup>113</sup> Gen. I. 1: ובעבור היות כל מעשה השם ביד המלאכים עושי רצונו . . . ואל תשים לבך אל דברי הנאון שאומר שהאדם נכבד מהמלאכים וכבר ביארתי בס' היסוד כי כל ראיותיו הפוכות וידענו כי אין בנביאים נכבדים כמו המלאכים. Cp. further Ibn Ezra's short commentary to Exodus 23. 20 (ed. Reggio, Prague, 1840, p. 68 ff.). Later on, by reason of his polemics against Ḳlīwī al-Balkhī, Sa'adya changed his opinion and restored the angels to their position of superiority over men (כי הכבוד (שהשבין עם מלאכיו הוא כפלי כפלים מהכבוד שהשבין עם ישראל והנה הנאון הקין משנתו שהיה אומר בחמישת ספריו שמעלת האדם גדולה מהמלאכים (*ibid.*, p. 81).

<sup>114</sup> Fol. 13, v., 25-8. See also Hadassi, *אשכול הכפר*, Alph. 137, ט': טוב ניב לחי' המלחשים בכל מכה: ומעושי' לשזעת עין ומכת שעירים: והאומר עתידות או דבר אחר מן הנסתרים 'שלא כתורת אלהיך:

<sup>115</sup> In Harkavy, *Studien u. Mitteilungen*, VIII, 189, no. 2: אסור לנו לדרוש: ואין מותר לנו לדרוש חדשי יי' ומועדיו ולחשוב את חשבון הקוסמים. . . ואין מותר לנו לדרוש חדשי יי' ומועדיו ולחשוב את חשבון הקוסמים והובר' שמים. See also Hadassi, *l.c.* letter 'i'.



Jerusalem to Jacob b. Samuel also denounces the 'heathenish ways of some Jews' who visit the graves of the pious praying for recovery from sickness.<sup>116</sup> Our author, who probably is earlier than Sahl, evidently alludes here to these superstitious practices he must have observed amongst the Rabbanites living in the Holy Land. The mystic beliefs in the power of the Tetragrammaton that were held in particular by Palestinian Rabbanite scholars are graphically described in a famous responsum by Hai Gaon (printed in Ashkenazi's *טעם וקנים* 54 b ff.).

There follows in our work a long discourse about the pronunciation of the Tetragrammaton. The writer's chief contention is that *ונקב* in Lev. 24. 16 does not mean cursing, as many explain the word, but uttering, pronouncing. Thus the mere pronunciation of the divine name involves capital punishment.<sup>117</sup> The explanation of *נקב* as 'uttering' is to be found already in Targum and Talmudic literature.<sup>118</sup> 'Anan also took the word to mean 'pronounce', though he does not go to the extreme of imposing capital punishment for the mere uttering of the

<sup>116</sup> In Pinsker, נספחים, ל"ק, 32, עובדי עבודה זרה, בין מקצת ישראל יושבים בקברים ולנים בנצורים ודורשים אל המתים ואומרים יא, ר' יוסי הגלילי רפאני, הבטיני (מענהו תן לי הריון), ומדליקים הנרות על קברי הצדיקים ומקטירים לפניהם על הלבנים וקושרים עקרים על התמר של הצדיק לכל מיני חלאים וחוננים על קברי הצדיקים המתים ונודרים להם נדרים וקוראים אליהם ומבקשים מהם לתת להם חפצם. Cp. also Hadassi, *l. c.*, Alph. 104.

<sup>117</sup> Fol. 13, v., l. 28—fol. 14, r., l. 19.

<sup>118</sup> Cp. Targum Onkelos to Lev. 24. 16, ודי מפרש שמא; Sanh. 56<sup>a</sup>, ממאי דהאי ונוקב לישנא דברוכי הוא . . . אימא פרושי' שמויה. Interesting is R. Levi's statement (Pes. d. R. Kahana, ed. Friedmann, 184<sup>a</sup>): כל מי שהוא מפרש שמו של הקב"ה חייב מיתה שנ' ונוקב שם and Ibn Ezra to Lev. 24. 16.

Divine Name.<sup>119</sup> Our author polemises here against certain Ḳaraïtes in Khurasān who maintained that the Tetragrammaton must be pronounced as it is spelt in the Bible, stigmatising as heretics all who pronounce it אדני. These Ḳaraïtes thus drew the last logical consequence from the general principle, adopted by a still larger number of fellow-sectaries in Khurasān and also by Ismail al-'Okbari, that only the כתיב of the Bible text should be followed, and not the קרי as handed down by tradition.<sup>119a</sup>

In giving his Ḳaraïte readers his own views, the author urges at the same time upon them not to rely on them but to search independently with their own minds for the proper understanding of the Biblical laws. 'He who relies on any of the teachers of the dispersion and does not use his own understanding is like him that practices heathen worship.'<sup>120</sup> He thus advocates in the first instance the famous two principles of 'Anan, as reported by Yefet b. 'Ali. 'Search thoroughly in Scripture and do not rely upon my opinion.'<sup>121</sup> But in addition a technical expres-

<sup>119</sup> Ed. Harkavy, *l. c.*, 13, ll. 18 ff.: דנ' ונקב שם יי' וגו' והאיי ונקב לישנא : דפירושי הוא דנקב נמי איקרי פירושא דכ' את האנשים אשר נקבו בשמות ' אמא ונקב טפי ביה וא ואקדים ליה כי יקלל לאדעך דעל מאן דמדבר שמיא (= שמיא) דרחמנא בקללותא קאים דמחוייב קטלא. For further literature, see Revel, *JQR.*, N. S., III, 369-72.

<sup>119a</sup> See the interesting statement of Kirḳisani (ed. Harkavy, 319, ll. 2-4 : ובעין קראיין אלכראסנייה ימנע אלכתב (אלכתיב read) ואלקרי ולא יקרא אלא כא הו מכתוב פקט. ומן האולי מן יפעל דלך פי אלשם אלדי הו אן אסמעיל ; *ibid.*, 314 bottom, מן קראה בא' ד' פקר כפר אלעכברי אבטל אלכתב (אלכתיב r.) וקרי וועם אן אלקראה יגב אן תכון עלי מא הו מכתוב.

<sup>120</sup> Fol. 14, r., ll. 19-21.

<sup>121</sup> חפשו באורייתא שפיר ואל תשענו על דעתי. cp. Poznański, *RAJ.*, XLIV, 180.

sion is used in our fragment which reveals the influence of Muhammedan theology. This reliance on authority is called here חקליר (cp. also fol. 17, r., l. 22 and v., l. 11). Goldziher in his new book (*Die Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭiniyya-Secte*, 1916, 1 ff.) points out one of the marked features of the *old* theology of Islām that it has only words of censure for the teachers of the people who adopt unconditionally the opinion of a respected authority or party in questions about which the sources of Islamic doctrine (the Qurān, Sunna, and Consensus) offer no obligatory decisions. This is called by the technical term of taqlid. The demand of this theology is that in such cases a decision be arrived at after independent consideration in accordance with the methodical rules which were developed by the science of the law (fiqh). Very likely the Karaites were influenced by this strong opposition against the taqlid in formulating their party-cry of מצות אנשים מלומדה. Rabbinic tradition is to be discarded. Independent search in the Bible is to take its place. We have here another significant case in point (see above, p. 137) showing how Muhammedan thought and doctrine acted as a stimulant on the development of Karaism.<sup>121a</sup> On the other hand Daniel al-Ḳūmisi maintained that in matters of religion human intelligence is not to be used.<sup>122</sup> Our author continues to polemise against the Rabbanites, labelling their doctrines as 'a commandment of men, learned by rote' (מצות אנשים מלומדה), a common-place phrase of the Karaites. To declare things as sanctified (קדשים) or to give to priests

<sup>121a</sup> Ibn al-Hitī in his Chronicle of Karaite Doctors (*JQR.*, IX, 435 and 442) enumerates amongst the topics dealt with by Ibn Saḡaweihī in his polemics against Rabbanites, and especially against Sa'adya, also אלתחקליר.

<sup>122</sup> See Harkavy, Hebrew Graetz, III, 509.

and Levites their dues, as prescribed in the Bible, after the destruction of the temple is pure idol-worship.<sup>123</sup> All this is directed against the Rabbanites who kept the laws of חלה הבן, פדיון כהונה, מתנות כהונה in the diaspora and also חרומה and מעשר in Palestine.<sup>124</sup>

Interesting are the remarks on the service of the synagogue. 'It is forbidden to-day to burn incense and set up lamps (in the synagogues), and to say that this is done for God's honour, as the Rabbanites do.' Our author also finds fault with having an ark with scrolls of the law placed in the synagogue and bowing before it.<sup>125</sup> 'Anan in his 'Book of Precepts' enjoins that while the scroll is taken out from the ark and during the benedictions recited at the readings of the portion, the people should bow till their faces reach the floor.<sup>126</sup> Our author polemises here against the service organized by 'Anan, as has been shown elsewhere.<sup>126a</sup> Later Karaites also bowed when entering the synagogue, evidently before the ark.<sup>127</sup> By incense and lamps in the synagogues of the Rabbanites, he probably means the בשמים used at הברלה and the candles of the מנורה, especially on חנוכה, as well as the נר תמיד. Hadassi in Alph. 137 of his book seems to have had our tract

<sup>123</sup> Fols. 13, v., ll. 22 ff., 17, v., ll. 18-28.

<sup>124</sup> Cp. the responsa of the Geonim Mattitiah and Naṭronai. and of Simon Kayarah in הלכות פסוקות, ed. Müller, Nos. 2-4.

<sup>125</sup> Fol. 14, r., ll. 1-8.

<sup>126</sup> Ed. Harkavy, *l. c.*, 19, ll. 13 ff.: ובר פתח ליה לסיפרא קימון כוליה : ועם דמסיים ברכה ודהיא דקא קארי אמרי כוליה עלמא אמן ; אמן כד מרמין ידהון לעילאי וסנדין עד דרבקין אפיהן על ארעא ; likewise after the reading (ll. 24 ff.).

<sup>126a</sup> See Mann, *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, 1, 1919, p. 346.

<sup>127</sup> Cp. אלעזר הכפר. Alph. 15, beginning : גן עדן : 69<sup>a</sup>, 72<sup>a</sup>, and 74<sup>a</sup>.

in front of him. He thus groups together the same topics as in our fragment.<sup>128</sup>

The author has much to say in disfavour of the 'shepherds of the dispersion' (רועי גלות) as the Rabbanite spiritual leaders are designated.<sup>129</sup> They hallow neither Sabbath nor festivals; the first by reason of their laws which, according to him, are against God's Torah, and the latter by their wrong calculation of the months. The Mishnah, Rosh Hashanah 2. 11, is cited which embodies the privilege claimed by the Bēt-Din to fix the festivals at their discretion, be they in time or out of time. But the writer also takes to task some of his fellow-sectaries on account of several of their practices. Besides the problem of retribution in the future world which some Karaites

<sup>128</sup> In addition to the passages quoted above, notes 114 and 115, the following lines will be of interest. Letter ע ff.: וראוי להדר ולקר אותם: אבל להקטיר קטרת בם או (הכנסיות) בקדושה ובטהרה לכבדם: ואבל להקטיר קטרת בם או להעריך נרות ועשייתם ולפידים בזה הזמן ותאמר אלה לשם אלהיך . . . און ראוי עשות כן ולחשוב כזאת לה': יען כי כל אלה ובמותם למקדש ה' היו ראויים ולא בזה הזמן לבית ויעור ובמושבבותיך: פרוש עלתו יען כי המקום זר: והעבודה היא זרה: והמקריב נכרי זור: והשמן מטונף ומטומא מכל ישרן וערבוב כל טמאה ומעש ידי אכזר . . . ראיית כלל כל דבר זה לא ירצה לפני ה' היום ככל קדשים: כקטורת ונרות ועשייתם ולפידות ומנחות ועולות וכלל הקטרות: ותרומות ומעשרות וחלות ובכורים לכהנים וכלל קדשיך: שכר הכהנים היה מאלה הקדשים חלף עבודתם וגם בכהנתם והיום אין עבודה ואין שכר עד אשר ירצה ה' לעמו וישיב כבודו . . . ככה והיום אין עבודה ואין שכר עד אשר ירצה ה' לעמו וישיב כבודו . . . ככה. מבישר ואומר הכתוב; he quotes here Ezra 20. 40, 41 as in our fragment. In a work entitled *The Churches and Monasteries of Egypt*, and attributed to Abū Salih, beginning of the thirteenth century (edited and translated by Evetts, *Anecdota Oxoniensia*, Semitic Series, VII, 1895, p. 197), we read of the famous synagogue at Damvāh or Damūh (called 'the synagogue of Moses', see concerning it Sambari, in Neubauer, *Medieval Jewish Chronicles*, I, 119-21) that there took place disputes between the sects of Rabbanites and Karaites concerning the lighting of lamps.

<sup>129</sup> Fol. 15, r. ll. 3 ff.



held to apply only to the soul and not to the body, as discussed above, the following charges are levelled against 'them that call themselves *Ḳaraïtes*' (בעלי מקרא). (1) They maintain that neither Passover nor Tabernacles can fall on a Saturday. (2) They further regard the laws of defilement concerning a dead body, a leper and a non-Jew as invalid in the diaspora. (3) They pay no heed to אביב in fixing the festivals. (4) Also the enjoyment of the flesh of oxen and sheep is permitted by them. (5) Finally they send parcels and letters on the Sabbath (i. e. through the agency of non-Jews) and many other transgressions of this kind.<sup>130</sup>

Our author clearly belonged to the rigoristic school of *Ḳaraïsm*. As regards the first point, 'Anan and his followers, the so-called ענניים, are attacked. The founder of *Ḳaraïsm* taught, according to *Ḳirḳisani*, that should the 15th of Nisan fall on the Sabbath, Passover is to commence on the following day. The same is to be the case with Tabernacles.<sup>131</sup> Attention should be here given to Or. 5558, B, fols. 36-41, which contains polemics against certain Rabbinic precepts by an early *Ḳaraïte*.<sup>132</sup> Fol. 36, verso, reads

<sup>130</sup> Fol. 14, v., ll. 16 ff.

<sup>131</sup> In Harkavy, *l. c.*, 130, את (ענו) בשבת דחה, וכן דחה את חג הסוכות. החג ליום הראשון שהוא יום ט"ז בניסן. Hadassi הכפר החדש, Alph. 98, beginning, reports this in the name of the *Ṣadoḳites* (דת אלעדוקיא) וזאת חג הפסח יוציאו מן יום השבת ייעשוהו (דת אלעדוקיא) וזאת יום השבת: וכן חג הסוכות כמאמר ביום השמיני שלח את העם וכו' וישום כל אלה. Hadassi's source was David al-Muḳammaṣ's work on this sect (הגיד דוד בן מרואן אל מוקמאס במקצת ספרו בעד העדוקים).

<sup>132</sup> The whole fragment is published by Dr. Hirschfeld, *JQR.*, N. S., VIII, 179-83. See now Dr. Poznański, *ibid.*, XI, 237 ff. The lines printed on the next page have been copied by me from the MS., and also the following remarks were written long before the appearance of Dr. Poznański's paper.

(1) ואחר שראינו שהרקיע נברא בשני והמארת נעשו ברביעי : (2) והאדם והחיה (3) נוצרו בחשתי והפסח הראשון ישהוציא יהוה את עמו ישראל ממצרים (5) בליל הששי והם בדרו (6) י"ט לבדו זכרונות להיו[ת ה]פסח (7) בדרו [גם א]מר ענן כמוהם (8) לא זאן פסח ולא אלף סוכה ו[הרדית] (9) הפסח מיום השביעי והסוכה מהאחד גם (10) י"ט לשביעי ולאחד [זכ]רונות להיות הפסח (11) והסוכה בהם לבריא את האור לשביעי ולכיבוד (12) יום השביעי והשבת הגדול והקדוש. It is evident that the writer polemises both against the Rabbanites and against 'Anan. The former maintain that Passover cannot fall on Monday, Wednesday, and Friday. But allusions in the Bible can be found for these days. On Monday heaven was created, on Wednesday the lights, on Friday Adam and Eve, and in addition the Exodus from Egypt took place on Friday night. Ibn Saḡaweihī, Kīrkīsānī, Salman b. Jeruḡam and Levi b. Yefet (b. 'Ali) also argue against this Rabbanite rule of לא בדרו פסח.<sup>133</sup> The author of the above fragment also reports in the name of 'Anan that Passover cannot be on a Saturday nor Tabernacles on a Sunday. But, he argues, the Holy Sabbath is quite a suitable day for Passover while Sunday should also have the privilege of commencing Tabernacles thereon, since the light was created on the first day. We have thus here a different tradition about 'Anan's teaching, viz., that Tabernacles is not to begin on a Sunday, and not as Kīrkīsānī reports. But the writer of our tract evidently had the same tradition as Kīrkīsānī. At any rate those Kāraites, whom he attacked, maintained that neither Passover nor Tabernacles could fall on Saturday. Very likely they followed the 'Ananites in this respect.<sup>134</sup>

<sup>133</sup> Cp. Poznański, *JQR.*, VIII, 685-6; XVIII, 212-13; XIX, 61; see also X, 271-2.

<sup>134</sup> It is interesting to note that the author of the above fragment does not use the usual abbreviation יי or יי, but writes the Tetragrammaton in full

To return to our fragment. The second point is also directed against 'Anan who declared that *טומאת מת* is not obligatory in the diaspora.<sup>135</sup> In the opinion of the author, however, all the various kinds of defilement are in force even now, though the accompanying sacrifices and such means of purification as that of *מי נדה* are impossible as long as the temple remains in ruins.<sup>136</sup> This question of defilement in the diaspora has been much discussed by Karaite writers. A good summary of the various opinions on *טומאת מת* is given in Gan 'Eden (c. 12, p. 127 a ff.). On the whole Benjamin al-Nahawendi is in agreement with our author.<sup>137</sup> Also David al-Ḳumisi held that *טומאת צרעה* was obligatory in the diaspora.<sup>138</sup>

The importance of the state of the crops (*אביב*) for the fixing of the Karaite calendar is well-known.<sup>139</sup> From an interesting passage in the 'Book of Precepts', attributed to Levi ha-Levi, the son of Yefet b. 'Ali, we learn that the Karaites in Babylon and in other places distant from Palestine paid no heed to the *אביב* and adopted more and more the Rabbanite calendar.<sup>140</sup> Very likely our author, writing from Jerusalem, had these fellow-sectaries in mind.

l. 3, also in fol. 36, r., l. 13). This spelling is also found in a fragment of 'Anan's 'Book of Precepts', ed. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries*, II cp. Introduction, p. iii. The Tetragrammaton is also written fully throughout Fragments C and H, which are edited farther on.

<sup>135</sup> In Harkavy, *l. c.*, (בגלות) הוה המת בזמן הזה ובטל את הטומאה מן המת בזמן הזה.

<sup>136</sup> Fol. 17, v., ll. 28 ff.

<sup>137</sup> Cp. *infra*, note 300.

<sup>138</sup> See Harkavy, *Hebrew Graetz*, III, 509.

<sup>139</sup> See especially Poznański, Hastings's *Enc. of Relig. and Ethics*, III, 119, col. 2.

<sup>140</sup> Cited by Pinsker, *ל"ק*, נספחים, 89 : נפרדו • נשינו • נשינו • ישראל בזה על ג' חלקים הא' הם הרבנים בעלי המולד אשר יעשו על החשבון והוא קרוב מן אלאעדאל (שינוי היום והלילה) • והב' והם אנשים

Finally the enjoyment of the flesh of oxen and sheep in the diaspora was forbidden by almost every early Karaite authority. Already 'Abū-'Isa and Yudgan are reported to have enjoined this prohibition. Kīrkīsani writes, 'The first to prohibit meat in exile was the exilarch 'Anan, and he was followed in this by Benjamin, Ismā'il al-'Okbari, Daniel al-Ḳūmisi as well as by a large section of Karaites of this generation.' In the time of Kīrkīsani the bulk of the Karaites refrained from eating meat. One of the sectaries composed several pamphlets to prove that meat was permissible and there were Karaites who 'considered as allowed the eating of the flesh of sheep and cattle in the exile'.<sup>141</sup> These people our author evidently attacks in his tract. But their practice became the accepted rule with the later Karaites; only in Jerusalem meat remained prohibited.<sup>142</sup>

בארין שנער מן אחינו הקראין יעשו על אלאעדאל בלבד • ואולם יש להם תנאים זולת תנאי הרבנין ועל כן הפרדנו אותם מהם, והחלק הג' עשו על האביב בלבד ולא דרשו האעדאל והשליכו אותו כל עקר וכו' והדורות האחרונים מן הרבנים עשו ע"ד החשבון וכו' ולפי שידענו הגדות הראשונים כי הם יעשו על הירח ועל האביב אחרי חרבן בית שני, והקראין אשר בארין שנער ובשאר המקומות הרחוקות מא"י רדפו אחרי הרבנין בעבור שמוצאו המעוברות שלהם תמימות במרבית העתים. This book was composed about 1007 C.E. A Karaite Ketuba, dated Shevaṭ 26th, 1028, at Jerusalem (printed in Luncz's *Jerusalem*, VI, 237-9) contains the following stipulations: ועל מנת שישמר מועדי יי בראית הירח: ובהמצא אביב בארין ישראל ובלי לאכול בשר בקר וצאן בירושלים עד יתכן מוכח יי . . .

<sup>141</sup> Cp. the passages cited by Friedländer, *JQR.*, N. S., III, 293-5.

<sup>142</sup> Cp. ש"החכמים בזה, ענין שחיטה, אדרת אליהו, c. 12 p. 63<sup>a</sup>). רע נחלקו לשתי תורות גדולות התורה האחת הם מהראשונים אשר אסרו שחיטת בקר וצאן בנלות ואמרו שבזמן הבית היו אוכלים קדישים במקום המוכהר • וחולין בשערי ישראל • אמנם בזמן הגלות לא נאכל קדישים

Other details, mentioned in the work, are commented upon in the notes to the text. It is written in fluent and correct Hebrew. Some Biblical verses are translated into Arabic and also into Persian. The majority of the *Ḳaraite* seem to have lived in early times in Persia, a country offering a fruitful soil for the rise of peculiar doctrines and sects.<sup>143</sup> Likewise Sahl b. Maṣliāḥ in his well-known circular-letter mentions that in Jerusalem there are *Ḳaraite* women who lament and mourn for the destruction of the temple in Hebrew, Persian, and Arabic.<sup>144</sup> This shows that several of the *Ḳaraite* settlers there came from Persia. Thus our author is also conversant with both Arabic and Persian. His appeal for the return to Jerusalem is in some places impressive and touching. Fols. 15-17 cannot be denied to possess a fervour which must have had a telling effect on some of the readers. Compare especially the interpretation of Jer. 31. 18-22 and Ps. 84. 6-8 (fol. 16, verso). The author states that besides Jews many people from other nations visit Jerusalem frequently. He upbraids his fellow-sectaries for not even following the example of non-Jews. On the whole a tone of ascetism and depression pervades the entire appeal. The object of returning to the Holy City is to lament and mourn for the destruction of the temple. It is the spirit of the 'mourners for Zion'

כי אין לנו מקום מובחר ולא חולין כי אין לנו שערי ישראל והתורה הישנית והם מהאחרונים אמרו ששחיטת בקר וצאן מותר בגלות וזלזל המקום המובחר וטענו הראשונים והשיבו עליהם האחרונים . . . סוף דבר שחיטת המובחר וצאן בגלות מותר בכל מקום חוץ מהמקום המובחר.

<sup>143</sup> Cp. also Poznański in Luncz's *Jerusalem*, X, 89.

<sup>144</sup> Printed by Harkavy in המליין, 1879, 639, ובתוכה נשים מקוננות, 1879, 639, וספרות בלה"ק ובלשון פרס ובלשון ייִשמעאל ומלמדות לבנותיהן נהי ואשה רעותה קינה.



(אבלי ציון), as known from the writings of Sahl. b. Maṣliāḥ and others.<sup>144a</sup> Our author is very likely earlier than Sahl. But his identity is impossible to ascertain. It is to be hoped that further Genizah finds will supply the missing part of this instructive work.

## B

(fol. 13, recto)

אלמים וערלים להתערב עם כל זב ומצרע וטמא מֵת ומעבודת יי נפלו אל עבודת  
 אויביהם ברעב ובצמא ובעִירום ובחֶסֶד [כ]ל<sup>144b</sup> וקצף יי עליהם ותפלתם לֹא נשמעת  
 ואי זאת נקמה ושלום קשה מִזֹּאת על כן כת השליך מִשׁ אֶרֶץ תִּפְּ יִשְׂרָאֵל וְגו' <sup>145</sup> הלא זה שְׁלוֹם  
 קצה עוונות בעולם הזה כֹּכ ושלמתי על חֶקֶם וְגו' <sup>146</sup> וְשָׁלוֹם תָּמִיד בְּעוֹלָם הָבָא וכל המכחש  
 5 ואמר אין זה שְׁלוֹם הוא פשוע וכחש ביי<sup>147</sup> וכל האמר יִשְׂרָאֵל שְׁלוֹם על הרוח לברא בלא  
 גוף הוא הורו והוגו מלב דב שק: והלא נכת במקרא יחיו מתיך וְגו' <sup>148</sup> ונודע במראָה  
 עינים ולא עדת יִשְׂרָאֵל יואמרו כן: ועתה שובו אל תורת יי כי כל אלה דבריכם <sup>149</sup> שקר  
 דברי  
 והם חילוף תורה: ואל תתעו בדברים החיצונים דברי בראני <sup>150</sup> שקר ותפלה תועבת יי

<sup>144a</sup> See now Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fātimid Caliphs*, vol. I, p. 61.

<sup>144b</sup> Cp. Deut. 28. 48.

<sup>145</sup> Lam. 2. 1.

<sup>146</sup> Isa. 65. 6.

<sup>147</sup> Isa. 59. 13.

<sup>148</sup> Isa. 26. 19.

<sup>149</sup> Read perhaps דבריהם.

<sup>150</sup> Cp. Pinsker, ל"ק, נספחים, 131, in describing Salman's (b. Yeruḥam) Koheleth commentary: . . . וצוּק גַם פֶּה עַל אֲבוֹד הָעֵת: בתכונת הפירוש. . . בהבלי העולם ובספרים חזונים שהוא קוראם חכמת זרים ולפעמים כתב ירצה התעסקות ישראל בידעיות זולת ידיעת המקרא כמו: Ps. commentary: ספרי החזונים (כתב אלבראניה) שמי שהונה בהם לא ימלט מן החטא אלעולם אלבראניה אמה (l. c., 279, l. 15) אלגדליה (rhetoric) ואמה אלפלספיה אלבראניה as Bacher (*JQR.*, VII, 709) suggests.

כי דברי בראני השחית לרבים עד היום הזה והוא נמשל כאשה זונה כי רבים חל וג' <sup>151</sup>  
 כל ב ל ישו ולא ישי וג' <sup>152</sup> עזבו מצות אנשים מלומדה אשר לא מן התורה ואל תקבלו  
 דבר מאיש חוץ הכתוב בתורת יי לבדו וראשית כל מצות יראת יי וראשית  
 יראת יי לרחוק מן נאות ורום לבב ולעזוב כעס וקנאה וללבוש ענוה ולדעת ולהאמין  
 ביחוד יי וראשית ייחוד לדעת כי ברא יי אלהים את עולמו לא מן דבר כז' בראשית  
 ברא: <sup>153</sup> ומעני <sup>154</sup> בראשית כי הם ראשית לכל היצורים וכל דבר אשר לו גבול וקצה  
 ויקריהו מקרה הו עד בנפשו ואות כי הוא עשיו ולא מוקדם הוא ויכלה וזה למדנו <sup>15</sup>  
 מן הכת לכל תכלה רא ק' וג' <sup>155</sup>: קין שם לח: <sup>156</sup> מענהו דע כי שמים וארץ ואור וחשך  
 כי הנך רואה תכליתם הוא [חוקר] הוא מורה דליל <sup>157</sup> בעצמו הבורא אחד לבדו ולא  
 שני מחליפים ועל כן אמר הכ' לדור דודר אמונ: למשפטיך ע' הי: <sup>158</sup> מן עמידתם  
 על משפטם על רסמהם <sup>159</sup> תמיד הוא מורה כי הם כעבדים המנהגים ולא הם  
 מנהיגים משהיה <sup>160</sup> הוא שיהיה כי אין לו שני שיחליף מעשיו ואדם ברא בעלם  
 משונה מכל ברואים בדעת ומבחר לב ובדבור לשון להיות הוא מורה דליל לנפשו  
 כי יש לו דורש ופוקד והוא יספוט בו ועל כן אמר הכ' היוסר גוים ה' יז המ' אד' דעת: <sup>1</sup>  
 כי דעת אדם מורה דליל שיש לו דורש ויוצר כז' ומבשרי אה' אלה: <sup>162</sup> וגם שם  
 בעולם הזה שלומים נגד מראה עינים כרעש הארץ ושחפת וקדחת ותחלואים  
 ומגפות משנות לדעת כי יש שלומים לכל המעשים ולא לכל דבר עושה שלום במהרה <sup>25</sup>  
 עאגל <sup>163</sup> הנה להיות מורה כי יש עולם אחר וישם שלום לכל המעשים ועל כל אמר  
 שלמה בראותו מקום הצדק ישמה הרשע <sup>164</sup> מענהו בראותו צדיק מכשיל ורשע  
 מצליח ואמנם לא יעשוק אלהים ואת הצדיק ואת הרשע יספוט בזאת ידעתי

<sup>151</sup> Prov. 7. 26.<sup>152</sup> Prov. 2. 19.<sup>153</sup> Gen. 1. 1.<sup>154</sup> 'sense, meaning'. Hadassi also uses frequently the Arabic <sup>معنى</sup> <sup>معنى</sup> in the meaning of ענינו (cp. Bacher, *JQR.*, VIII, 433, note 8).<sup>155</sup> Ps. 119. 96.<sup>156</sup> Job 28. 3.<sup>157</sup> 'proof, indication'. <sup>דליל</sup><sup>158</sup> Ps. 119. 90, 91.<sup>159</sup> 'design, plan'. <sup>רسم</sup><sup>160</sup> מה שיהיה.<sup>161</sup> Ps. 94. 10.<sup>162</sup> Job 19. 26.<sup>163</sup> 'hastening'; cp. Aram. <sup>عاجل</sup> <sup>عاجل</sup>.<sup>164</sup> Eccles. 3. 16, 17.

כי עת לכל חפץ ועל כל המע' שם: שם ביום פקודה ושמים ממעל הוא הכת' ונבואה  
 30 עליהם נבחי שמים ממעל לאדם להיות מורה דליל כי נבוא' יי' מעל כל נבוא' <sup>165</sup>

(fol. 13, verso)

הוא שומר את כל המעשים לדרוש ביום משפט ואיר יומם הוא מורה לאור זרוע  
 נמול צדיקים וחושך לילה ואש יוקדת ונחשים וחיות רעות ברא בארץ להיות מורה  
 דליל לשלום:] קרן עור פני משה בעלות <sup>166</sup> אליה בסערה ולקחת חנוך ונבואת הנביאים  
 הוא מורה תנמול צדיקים אשר לא יכרת: ותורה שם ביי' ויקרא שמה מורשה קהילת  
 5 יעקב <sup>167</sup> לדעת כי כל העושה מצות אנשים חוץ מתורת יי' אינו מקהלת יעקב ואין  
 לו חלק עם יי' והבדילו יי' לרעה <sup>168</sup> ויכתוב בתורתו על משה ועל אהרן הצדיקים  
 יען לא האמנתם בי <sup>169</sup> בשניון מעט במורת רוחו וימנעם מארץ יי' לדעת כי לא  
 ישא פנים והדבר הזה כתב בתורה לדעת כי לא ברצון משה נכתבה התורה כי  
 אם ברצון אלהים כאשר ציווהו וכ כאשר ציוני יי' אלהי: <sup>170</sup> להיות הדבר הזה מורה  
 10 ליי' בן ישמעו אל ראייתם ומלמדיהם חוץ מן הכתוב בתורת יי' וישרף  
 באש לנדב ואביהוא בשניון דבר שעשו אש זרה אשר לא צוה <sup>171</sup> הוא מורה דליל  
 ליי' בן ילמדו חוץ אשר ציוה יי' ויכתוב בקרובי אקדש ומעני אקדש אודיע  
 קדושתו לעיני יי' להודיעם כי לא נשאתי פנים לקרובי נדב ואביהוא ולא לכבוד  
 משה ואהרן ומי ינצל ממשפטו כב ואין מידי מציל: <sup>172</sup> ועתה הקסרו אחינו  
 15 כי עין לא ישרף ואין ינצל קט יבש: והנה שם משפט עין תחת עין וג' <sup>173</sup>  
 להורות כי ביום דין ייטפוט רוח וגוף ואם כדבריהם הוא כי המשפט על הרוח  
 לבדה בלא גוף הלא משפטי התורה על הגוף הוא עושה כדברך ואם משפטי  
 התורה אמת בגוף בן הוא משפט בעולם הבא בגוף ודעו כי שמים וארץ  
 וכל מעיני העולם הוא עושה לבדו כב לע נב גד לבדו: <sup>174</sup> ואחרי <sup>175</sup> פתר כל

<sup>165</sup> Eccles. 5. 7.

<sup>166</sup> Read ועלות.

<sup>167</sup> Deut. 33. 4.

<sup>168</sup> Cp. Deut. 29. 20.

<sup>169</sup> Num. 20. 12.

<sup>170</sup> Deut. 4. 5.

<sup>171</sup> Lev. 10. 1, 3.

<sup>172</sup> Deut. 32. 39.

<sup>173</sup> Exod. 21. 24 is taken in its literal meaning; likewise Ben Zuta in his polemics against Sa'adya, cp. Ibn Ezra a. 1.

<sup>174</sup> Ps. 136. 4.

<sup>175</sup> Read ואחרי בן.

20 המעשים שמים וארץ וכל הנעשה בהם וכ' נוטה שמים לבדו: <sup>176</sup> ואין מלאך עושה מאומה: ואשר כת' כי משחיתים אנחנו <sup>177</sup> וכל הדומים בהם הוא כאשר כת' נקחה אלינו משלו את ארון ו<sup>178</sup> והלא ארון מעצי שטים ומה יוכל להושיע ומשה איך בקע הים ואלישע איך החיה בן השונמית הלא כל אלה יי' לבדו עשה כן כל המעשים הוא עושה לבדו ומלאכים הם להיות למראה ולא לעשות מאומה: ואל תשאלו דבר מן הוברי שמים החוזים <sup>25</sup> נחש טוב ורע ואל תאמינו בכל לחש וקמיע ותעאור <sup>179</sup> וכל כשפים ודומיהם ולא כל אשר יואמרו רבונין <sup>180</sup> שם טמא וטהור ואל תעשו כחקות הגוים ליוֹלֶדֶת ולחולים ולשוּפֹת <sup>180a</sup> עין כי כל אלה תועבת יי' ואל תזכירו שם יי' באותיותיו חוץ אדני כי כל המדבר יי' באותיות לו משפט מות כז' ונוקב שם יי' וז'

(fol. 14, recto)

בנקבו שם יומת: <sup>181</sup> ודעו כי פתרון ונוקב בלשון ישמעאלי ומשרח ומובין יעני מן יפסר אסם אללה באלהיָא <sup>182</sup> ובלשון פרסי ונוקב ופזאיקון אן כיפירא קונר <sup>183</sup> ומעני הוא הזכרת נֶשֶׁם בעליו כז' אשר נקבו בשמות <sup>184</sup> ולא יוכל אחד מיש לפתור נֶקְבוּ בשמות בלשון קללה וכן אשר פי יי' יִקְבְּנו: <sup>185</sup> נקובי ראשית הגז: <sup>186</sup> נקבה ש': <sup>187</sup> ביין כראך <sup>188</sup> אשרה פיראקון מוודיתו <sup>189</sup> כן ונוקב שם הוא הזכרת השם וכן מה אקוב <sup>190</sup> 5

<sup>176</sup> Isa. 44. 24.<sup>177</sup> Gen. 19. 13.<sup>178</sup> 1 Sam. 4. 3.<sup>179</sup> تَعْوِير 'delusion'.<sup>180</sup> רבנים for רבונין, so also in Pinsker, נספחים, 62-3; Hadassi, פסוקי צומות של ריבונין רועיד, פ, Alph. 246, אשכל הכפר.<sup>180a</sup> Cp. ששזפתני השמיט, Cant. 1. 6; but read perhaps ולשריפת.<sup>181</sup> Lev. 24. 16.<sup>182</sup> من يفسر اسم الله; and likewise بَان II 'to explain, expound'; شرح, 'he that reveals the name of God according to its spelling'.<sup>183</sup> کفورا کند 'makes blasphemy'. For the explanation of the Persian words in this fragment, I am indebted to Mr. Edwards of the British Museum.<sup>184</sup> Num. 1. 17; 1 Chron. 12. 32, 16. 41; 2 Chron. 28. 15.<sup>185</sup> Isa. 62. 2.<sup>186</sup> Amos 6. 1.<sup>187</sup> Gen. 30. 28.<sup>188</sup> بَيِّن كِرَان 'explain thy wages'.<sup>189</sup> מוודיתו = Persian مَزْدَو 'thy wages'. The preceding two words are not clear to me.<sup>190</sup> Num. 23. 8.

יקבוה עמים<sup>191</sup> כל אלה ודומיהם הם זכרון שם הדבר וכן ונוקב וזוכר השם ורבים  
 יטנו בפתרון מה אקוב יקבוהו ובלבכם חשבו כי לשון<sup>192</sup> הוא ולא כן הוא כי אם  
 לשון ונוקב וכל הדומים בו הוא זכרון שם הדבר בביאור אם לתהלה אם לחרפה  
 לתהלה כמו פי יי יקבנו לחרפה כמו יקבהו עמים יזכרו שמו לחרפה כן ויקוב  
 10 בן האשה<sup>193</sup> פתרון בלשון ישמעאלי ולקב<sup>194</sup> ובלשון הפרסי תאם גריפת<sup>195</sup> ויקוב ויזכור  
 את שם יי באותיותיו ובזאת תדע אמנם כי כן הלא כת ויקוב ואחרי כת ויקלל  
 וכן כת ונוקב לבד כי יקלל לבד זה לא זה וכן הכת מה אקוב: יקבוהו ע: לולי פתר  
 אחריהם ומה אזעום: יזעבוהו: לא נודע כי לחרפה זכר: ועתה דעו אחינו  
 כי כל הזוכר שם יי באותיותיו עליו משפט מות גם אם יזכר לתהלה ולא לחרפה  
 15 כז ונוקב שם יי: וכ בנקבו שם: וכן הוא במדת דעתי כי כאשר הכת והזר הקרב יומת: <sup>196</sup>  
 וגם בני לוי הקרבים לשורר ולשאת את ארון יי כז בהם ולא יגעו אל הקודש: <sup>197</sup> ולא  
 יבאו לראות: <sup>198</sup> וגם מתו רבבות כי ראו בארון יי: <sup>199</sup> וכל זה לשאת על נפשנו אימת יי  
 ופחדו על כן אמר ונמוב<sup>200</sup> שם יי מן יי: למען פחדו ומוראו: ועתה הזהירו ואל תזכירו  
 שם יי חוץ אדני באלף דלת אשר היתה דעתי על זכרון יי כתבתי אליכם: ואתם  
 20 חקרו הדבר בחכמתכם פן תעשו בחכמתי להישען על דעתי כי כל הנשען בחקליר<sup>201</sup>  
 על אחד ממלמדי גלות ולא יחקור היטב בחכמתו הוא כעובד עבדה נכריה: וכל  
 העושה מצות אנשים מלומדה לא כתורת יי הוא כעובד עבודה נכריה על כן  
 מצות  
 דבר בנערה על ידי יחזקאל לכל העושים חוץ מדבר יי כז איש גלוליו לבו עב: <sup>202</sup>  
 בדבר הזה הודיענו כי כל העובד ליי חוץ מתורת יי ממצות אנשים מלומדה או  
 25 נותן קדשים וכל מתנות כהנים ולוים בגלות הוא כעובד גלולים ויחלל שם יי: ומעני  
 במתנותיכם אחר דבר שם ארצם כי לא ירצה במקום אחר דבר ושם אדרש  
 כי לא ידלש היום הזה:

(fol. 14, verso)

ואחריו כת' ברוח נחוחה ארצה את[כם] כי ל[א] ירצה כל אלה עד יום אשר ישיב כהן וקרנן  
 להר המזריה בירושלם בבנין [מ]קדשו: ואסור היום להקטיר קטורת ולערוך נידות לדבר

<sup>191</sup> Prov. 24. 24.<sup>192</sup> Read [קללה].<sup>193</sup> Lev. 24. 11.<sup>194</sup> لَقَبَ, to nickname.<sup>195</sup> קָרַפְתָּ, takes light.<sup>196</sup> Num. 3. 10.<sup>197</sup> Num. 4. 15.<sup>198</sup> Num. 4. 20.<sup>199</sup> Cp. 1 Sam. 6. 19.<sup>200</sup> Read ונוקב.<sup>201</sup> תַּלְמִיד, 'imitation', a general term for tradition.<sup>202</sup> Ezek. 20. 39-41.



כי זה ליי אשר יעשו רבנין והלא כת תעיבה היא לי: <sup>203</sup> ואם לכם היבה להניח בה  
 כפר הניחו את התורה באחד מבתי כניסיות ואל תציבו לנגדכם להשתחוות נגדה כמנהג  
 ראשונים אשר עשו ארון ובו ספר תורה ויסכו עליו מסך כפורת <sup>204</sup> המסך על מנחנ ארון  
 הברית ואתם אל תעשו כן כי הוא אסור ואתם תדעו כי לא היה ארון בכל ארץ יש לעבוד  
 לפניו ליי כי אם ארון הברית אחד בכל [ארץ] יש: והוא בפנימה להיכל: ועתה אחינו יש  
 שובו מדרככם ואל תעשו כן כי לא ירצה יי מכם כן: ודעו כי כל מקום תקראוהו מקדש  
 חוץ מאשר הקדשו יי: הוא כעבוד אלהים אחרים. למען כי הוא אמר את מקדשי תיראו: <sup>205</sup>  
 על כן אסור ליראה כל מקום חוץ מקדש יי: ואופן אחר כי אמר יי הנני מחלל את  
 מקדשי ונ' <sup>206</sup>

התוכלו לדבר כי הקדש מקדש בעולם אחרי אשר הלל את מקדשו: ועוד תדעו כי  
 תפילה לא כקרבן כי הקרבן לא ירצה כי אם במקום סגולה והוא במקדש יי בבגדי סגולה <sup>207</sup>  
 על יד איש משבט סגולה והוא במקדש יי בבגדי הקודש על ידי סגנים מבני אהרן  
 וה[ת]פילה לא כן כי התפילה כאשר יבשר לכל איש טהור ובכל בנר טהור ולא  
 [קו]דש כן יבשר בכל מקום טהור וגם <sup>208</sup> לנו לדבר כי לא יבשר להתפלל כי אם במקום קודש  
 כי כל האמר ללא מצוה היא מצוה כאומר למצוה לא מצוה: והלא תדעו כי קרא יי לכל  
 ארצות הגוים אדמה טמאה למען טומאת גוים וגם ארץ יי קרא גדה בהיות  
 גוים בה כל בנדת עמי הארצות: <sup>209</sup> ולא יבשר מקום קודש מן אדמה טמאה וכל האומר  
 מצוה ללא מצוה [הוא] כעבוד אלהים אחרים: ועל כן כת והפיץ יי א בע: ועבדתם  
 ישם אלהי מ' א: <sup>210</sup> ואנה הוא היום ביש עבודת עין ואבן: דע כי כל מועדים וכל חקים  
 ומשפטים אשר לא כצוי יי: הם כעבודת אלהים אחרים: ועל כן אמר איש גלוליו לבו עבודו:  
 ואחר אינכם שו אלי <sup>211</sup> וכל מצות אנשים מלומדה היא כעבודת עין ואבן: והם חוקים לא  
 טובים ומיש לא יח בה: <sup>212</sup> ועתה חשבו אחינו יש בלבבכם למה ארכה גלותנו למאד  
 כי גלות אבותינו היתה גלות בבל ישבעים שנה: וגלותינו ארוכה היא למאד: ואמנם לא  
 יעשוק יי ולא קצרה נבורתו מהושיע כח הן לא קצ יד יי ונ' <sup>213</sup> ולמה לא יושיענו וכולנו  
 מתוירים

<sup>203</sup> Isa. 1. 13.<sup>204</sup> Read כפרות.<sup>205</sup> Lev. 19. 30, 29. 2.<sup>206</sup> Ezek 24. 21.<sup>207</sup> The dots denote that these words should be deleted.<sup>208</sup> Read ולא.<sup>209</sup> Ezra 9. 11.<sup>210</sup> Deut. 4. 27, 28.<sup>211</sup> Ezek. 20. 39.<sup>212</sup> Ezek. 20. 25.<sup>213</sup> Isa. 59. 1.

ביי ובתורתו: דעו כי הם ידעו דרך המצות בתורת יי על כן ידעו לשוב אל יי ועל כן  
 בשובם אל יי ויצעקו אל יי וישמעם: והיום בגלותנו עבדים ליי כמצות אנשים מלומדה  
 ולא כתורת יי ככ וימים רבים ליש ל אל א ונ<sup>214</sup> מעני ללא אלהי אמת כי כל עבודה  
 זרה אשר לא  
 כתורת יי לא ליי היא ועל כן כת אחריו וללא תורה על כן לא יעננו יי ולא יושיענו

fol. 15, recto

כי מעשינו מצות אנשים מלומדה ככ ותחי יראתם א מצ א מל: <sup>215</sup> כי אפסו הנביאים מיי  
 ועל כן היו יש בעורים ככ ויעצם את עיניהם א הנ וא רא הח כסה: <sup>216</sup> ועל כן אבדה דעת  
 מיי כאשר דבר אחר <sup>217</sup> הפסוק ואבדה חכ חכ: וכ נדמו עמי מבלי הד: <sup>218</sup> ועל כן לא היתה  
 דעת לחכמים אשר אחרי הנביאים והם רבנין אשר בבית השני אחרי הנביאים  
 5 ועליהם כתוב ואבד חכ: וגם עליהם כת מלכה ויטה בנ: <sup>219</sup> והלא בנימ מלכי יש ראשי  
 גלות ושריהם ראשי וישיבות וכל פקדיהם ודיניהם ולא מן תורה למדו ליש כי בדו  
 מלבבם מצות ככ מצות א מל: וקלקלו שבת ויהפכו מועדים ועל כן כת ישבה יי  
 בציון מ וישבת: <sup>220</sup> וכ והשבת כל מ ה יש: <sup>221</sup> דע כי שמירת שבת ציוו לא כתורת יי ומועדים  
 לא בזמנם והם אמרו על המועדים בין בזמנם בין שלא בז אין לי מו אל אלו: <sup>222</sup> ומענא <sup>223</sup>  
 10 אלו אשר הם יקראו כחפצם ומעני ישבה יי בציון מ ה יש: ומעני והשבת כל מ חגה:  
 הוא כמענה למה תתענו יי <sup>224</sup> ולא נאמר כי יי התענו ולא ישבה ולא השבת שבת  
 ומועדים: ואולם בהטליכו את יש אל ארץ גלות וימנע להם נביאים על כן הם תעו  
 כצאן במדבר בלא רעה וישכחו שמירת שבתות וזמן המועדים ועל כן כת תעיתי  
 כשה או: <sup>225</sup> צאן אוב: <sup>226</sup> ובזאת תדע כי דבר הדב <sup>227</sup> הזה על רועי גלות ככ הוי רעה  
 15 יי אשר ונ את החלב תא וא הצ תל ה ת הצ ל ת: <sup>228</sup> ואחריו כת ודרשתי את  
 צאני מידם והיש מר צאן: <sup>229</sup> הלא ודרשתי את צאני על רועי גלות כי גם

<sup>214</sup> 2 Chron. 15. 3.<sup>215</sup> Isa. 29. 13.<sup>216</sup> Isa. 29. 10.<sup>217</sup> Read אחריו, Isa. 29. 14.<sup>218</sup> Hos. 4. 6.<sup>219</sup> Lam. 2. 9.<sup>220</sup> Lam. 2. 6.<sup>221</sup> Hos. 2. 13.<sup>222</sup> R. Hashana, 2. 11.<sup>223</sup> Read ומעני.<sup>224</sup> Isa. 63. 17.<sup>225</sup> Ps. 110. 176.<sup>226</sup> Jer. 50. 6.<sup>227</sup> Read הדבר.<sup>228</sup> Ezek. 34. 2 3; for רעה read רעי.<sup>229</sup> Ezek. 34. 10.

התירו על יֵשׁ טומאת מֵת ומצֵלֶע ורחיצת טומאת יום בבקר וגם אחריהם עמדו  
הקוראים לנפשם בעלי מקרא ויאמרו לא בשבת חג המצות וסכות ולא עלינו  
טומאת מֵת ומצֵלֶע וטומאת גוי מן התורה אמרו ועל כן כת ונהי כט כו וכ עד כ: <sup>230</sup>  
20 כי אשר נחשוב כי הוא דרך צדק הוא כבנר עדים: על כן כת נגששה כעורים קיר:  
וכ נקוה למשפט ואין: לי רק ממ: <sup>231</sup> למען כי לא נדע דרך אמת ככ' דרך שלום  
לא יד: וכ' ותהי הא נע: וכ הורו והגו מ ד ש: <sup>232</sup> כי יש גם בבעלי מקרא אומרים  
משפט יי על הרוח לבדה ולא הגוף וגם נוציא מלבבנו פתרון המקרא הרבה  
כי לא פתרון הוא על הורו והגו מ: וגם כחש בתחית המיתם: על כן כת פשוע  
25 וכחש: וגם בבעלי מקרא שאינם שומרים אביב וגם בבעלי מקרא מתירים  
לאכול בשר בקר וצאן היום הזה ואמרים עליו תאויל <sup>233</sup> והוא פתרון שקר: וגם  
שולחים משאות ואגרות בשבת וכאלה הרבה וקשה למאד בעיני  
יי כי הם הומים בסחורות כמנהג הגוים עשיר ורש:

(fol. 15, verso)

כל ישראל אחרי בצעו וסחורותיו תמיד לא ימוש[ו] ממנו ולא שבעה[ה] נפ[שו] לרוץ אחרי  
סחורתו  
כמדת מחיתו וגם לא עד כמה וכמה אלפים: על כן אינם פונים לחקור בתורה: האיזה  
דרך אמת  
אמת <sup>233a</sup> מרוב רהבים עמל ואון בעולם הזה ובפנותם רגע מן סחורות[י]הם שונים ביין  
ובשכר בבתי  
מישתה ועל כן כתוב כולם לדרכם פנו א ל: <sup>234</sup> כולנו <sup>235</sup> ככת וגם אלה ביין ש <sup>236</sup> ועל כן  
שכחו את ירושלם

<sup>230</sup> Isa. 64. 5.<sup>231</sup> Isa. 59. 10, 9, 11; for רַק read רַחַק.<sup>232</sup> Isa. 59. 8, 15, 13.

<sup>233</sup> תַּאֲוִיל 'explanation, interpretation'. This was one of the hermeneutic principles of 'Anan that, when necessary, the Biblical verses might be explained differently from their literal meaning. The Arabs called this method תַּאֲוִיל. 'Anan followed here, as in some other instances, the famous Abū-I-Janifa cp. Harkavy, *Studien u. Mittheilungen*, VIII. Introd. xii, no. 7<sup>a</sup>.

<sup>233a</sup> Repeated in the MS.<sup>234</sup> Isa. 56. 11.<sup>235</sup> Read perhaps כֻּלָּם.<sup>236</sup> Isa. 28. 7.

5 ואינם עעזבי לב בעבורה ולא מתאבלים על אשר שבתה הנבואה וקרבות יי וכהנים ולוים  
 ומקדש יי מחולל ויי מתקוטט בנו והסתיר פניו ממנו והקשינו את ערפינו והעזנו את  
 פנינו ולא שבנו לדבר לדרוש בתורת יי כב' נחפסה דרכינו ונה' <sup>237</sup> לדעת ולהשכיל איזה דרך  
 אמת על כן כתוב עלינו ולא חלינו את פני יי אל לש מע ו ב: <sup>238</sup> ואין אחד ממנו אשר  
 יעיר את  
 לבו להתעצב בדבר הזה ולעמוד ליי כב אין קורא בשמך מתעורר ל ב: <sup>239</sup> ועל כן דבר  
 יי על ידי  
 10 הוישע על סוחריו גלות ואתה באלהיך תשוב ה ו ש ו אל אל ו ת: <sup>240</sup> מענה אל אלהיך תמיד  
 תמיד אל תבטח  
 בסחורותיך פן תהיה נעלם מעבודת יי וקוה אל אלהיך כי הוא יכלכלך ועל כן כת אחריי כנען  
 בירו מ ל א' <sup>241</sup> והיום הם הומים ואצים להעשיר ויסמחו בבצעם ויתרון כספם וזהבם  
 ובאחרית  
 חקין בעת צרה תבוא עליהם צרה שלא יוכלו להציל נפישם בכל נכסיהם כב גם כספם גם  
 זהבם ל י ל ע יי ו ק ת ה ב כ אך נבהלה <sup>242</sup> אז יבהלו כל עשירי ייש וסוחריהם ויתודו  
 15 ויאמרו אוי נא לנו מה עשינו בנפישנו כי כל יניענו בסחורותינו לא יועילנו מדת  
 ה[צלח] נפישנו מן עון אחד כב' ויאמר אפרים א ע מ א ל ב ל י ל ע אשר חטא <sup>243</sup> וגם יפתרו  
 רבים אך עשירתי יומרו <sup>244</sup> בעת סחורותם כי עשירתי ולי סח[ורות] וכבוד מן העושר ולא  
 ימצא לי עון ולא כן כי כת יניעי לא ימ לי ו[הצלח] עונותי לא ימצאו לי וראה מה כת  
 אחריי אנכי יי אל מ מ ע א ב כ מ <sup>245</sup> מענהו דעו כ[י] בהו[ע]יאי אתכם מארץ גלותכם  
 אל מדבר  
 20 העמים לשפוט בכם הלא תעזבו בתיכם ונכסיכם וכל אשר ל[כם] כי לא יועילו אתכם  
 כב' גם כספם גם זהבם לא יוכל להצ' וכן דיבר על עורכי שולחן בשר בקר וצאן ובתי  
 משתה ואתם עוזבי יי ה א ה ק ה ל שלחן <sup>246</sup> הוא גדוד אנשים הקרואים לבתי משתה  
 ומענה שולחן הם זבחי בקר וצאן ואחרי הפסוק ביאר הדבר והממלאים הם המרבים  
 למני מספר ממוכך מן <sup>247</sup> ומעיתי אתכם להרב תחת למני הוא מספר כוסות יין אמנה

<sup>237</sup> Lam. 3. 11.<sup>238</sup> Dan. 9. 13.<sup>239</sup> Isa. 64. 6.<sup>240</sup> Hos. 12. 7.<sup>241</sup> Hos. 12. 8.<sup>242</sup> Zeph. 1. 18.<sup>243</sup> Hos. 12. 9.<sup>244</sup> Read יאמרו.<sup>245</sup> Hos. 12. 10.<sup>246</sup> Isa. 65. 11, 12.<sup>247</sup> מן is here superfluous.

25 אתכם להרב ותחת לגד שלחן הם זבחי טבחים בשר וצאן וכלכם לטבח תכרעו  
וכל זאת למען כי מקדש יי שומם ויי קצף על עמו וישליכם מפניו ויעש את העולם  
בנעזוב בלא שופט ובלא אורים ולא מבקש כדני הים אשר לא מושל עליהם  
לדרוש את הנבלע מן הבולע כי אין [אד]ם בארץ לדרוש

(fol. 16, recto)

את הנחמס מן החומס ונלכדו צדיקים ביד רשעים ואין מציל ועל כן אמר כי לא אחמול  
עוד על יש ה' א' מ' א' ה' 247 ועל כן צעקים לפני יי כי ראו את גלותינו ועל כן צעק חבקוק הנביא  
בתפלתו עד אנה ייש ונ' למה תראני א' ונ' על כן ת' ה' וגו' 248 למען כי כרת יי ברית אתכם בסני  
אם בחקותי תי ואם לא תשמעו לי: 249 להודיע העולם הזה נגד עינים קצה הנמול ויטילם להודיע  
וכן גמול צדיק לרשע וכן סם חוק מימי עולם ויעש אות לשילום העונות כאדם וחיה ונחש 5  
ומבול וסדרם ומצרים וקרח ועדתו ומרגלים וכל אנשי המלחמה ואת שילום צדיק חנוך ונח  
ואברהם ויזחק ויעקב וזולתם ובצאתם ממצרים שם לו חוק ומשפט ושם נסחו: 250 גם לשילום  
אם שמוע תשמע לקול יי אל וגו' והיה עקב תשמעו וגו' 251 וכל ימי המקדש היתה הברית הזאת  
שמרת ומעת שגלו מארצם קצף יי ויעזב את מקדשו ויעש את עולמו כנעזב בעון ייש  
10 ואין נודעת . . . . . [ק]ין היום הזה ועל כן רבים אומרים שוא עבוד אי'ם וגו' וגם  
אומרים כל [עשה] רע טוב בעיני יי ו' ה' א' א' [ל] המשפט: 252 כי אין היום שופט בשערים כי  
תמיד היה שופט ומשלים [ככל אלהים] שופט צד ואל' ז' ב' י: 253 והיום מנע משפטו עד יום ב' 254  
פקודה על כן חפוג תורה ב[עני] כסילים כי עזב בני אדם כדני הים בלא שופט כב'  
ותעשה אדם כד הים כ[ר]: 255 שמעו חכמים [מלי וידעים האז] לי: 256 הלא זה מנהג כל  
העולם

15 אם יקצוף אדם על אדם הלא יבוא הנקצף [אל] הקוצף להתחנן לו והבן הנקצף יבוא אל  
שער אביו והע[בד] אל שער אדניו [ואם יק]צוף המלך על אחד משריו ויאסרהו הלא  
עליו להיות באקל ולשנות את בן[דיו] ולהמנע מן תענוגי הישרים עד שישימע המלך

247 Zech. 11. 6.

248 Hab. 1. 2-4.

249 Lev. 26. 3, 14.

250 Exod. 15. 25; נסחו is explained as נס a sign.

251 Exod. 15. 26; Deut. 7. 12.

252 Mal. 3. 14, 2. 17.

253 Ps. 7. 12.

254 'פ' is the first letter of next line.

255 Hab. 1. 14.

256 Job 34. 2.



וירצה בו וישיבהו אל כבודו והלא כ[ת] ואביה ירק ירק ב<sup>257</sup> והלא עליו לטבת כאבלים  
 משתומם שבעת ימים ואף כי [י]ק[צו]ף ה[יו]צר אלהי עולם על היצור היכשר לו  
 20 שיאכל ושתה עד שישוב אליו . . . . . פ בי אוי ואבוי לנו בי קצף יי  
 עלינו וישליכנו מפניו אל אר[ץ] אחר כיו[ן] הזה <sup>258</sup> רק . . . . . ממנו ויעזבנו ב[צאן]  
 בלא רועה השליך משמים א' ת' [יש] <sup>259</sup> . . . . . [שרף מ]קדשו עזב מ[קוביו]  
 והיכלו בית קודש הקדשים למרמס תחת רג[ל]י הטמאים [הערילים זבים וזבן ת]  
 נדה ומצורע והישיבת כהנים וקרב[ן]נות ולוים [המטוררים על קרבנות בנבלים  
 25 ובנורות ונהפכו חנינו לא]ב[ל] [וכל שירינו ל]קין[ה ו]מועדינו ליען ואנחה ויהי לאבל כנורי <sup>260</sup>

(fol. 16, verso)

ועָבְדָהּ שְׁמִינִי [ביום] כלילות וצהרים כחשך כל והיה ביום הה נא יי וה הש בצ' וה ל ב  
 והפנתי [חני]כס לאב: <sup>261</sup> על זאת אס: <sup>262</sup> דרכי ציון א': על אלה אני: <sup>263</sup> הקיצו שְׁכָרִים: <sup>264</sup>  
 אחינו יי  
 הנעלפים הישנים והעצלים הקיצו ובכו על בית יי ע'ה רת ע ת ב' ש: <sup>265</sup> חגרו וספרו חב  
 הלילו מש[ר] מ' ב' ל'י בש מיטרת: <sup>266</sup> ועתה אחינו יי בכל עריכם על זאת חגרו שקים  
 5 ספרו והלילו כי לא שב אף יי מ: <sup>267</sup> ודע כי הנבלים אשר ביש [מדבר]ים זה לזה אין עלינו  
 לבוא לירושלם עד שיקבענו כאשר השליכנו וזה דבר המכעיסים וא[ו]י ל'ים כי לולי נזר  
 יי עלינו מצוה לבוא אל ירושלם מן המדינות במספד ותמרורים הלא בתבונתנו נדע  
 כי לא <sup>268</sup> על כל הנקצפים לבוא אל יער הקוצף להתחנן לו כאשר כתבתי למעלה ואף כי  
 ציוה יי לאנשי גלות לבוא אל ירושלם ולעמוד [בתוכ]ה תמיד לפניו [באב]ל [ו]בצום  
 10 ובכי ומספד וטק ותמרורים יומם ולילה כב על חומת[יך] י'ה פ'טו [תמ]: ואל[ך] תתנו דמי  
 אליו <sup>269</sup> וכן כתב בירמיה <sup>270</sup> שמוע שמעתי אפרים מעני אפרים הוא יי מתנודד נע ונד  
 בגלות צועק וביכה ואז לפני הלא אתה אלהי יסרתני ותשליכני לג[ל]לות ואני  
 בגלותי בלא מלמדי צדק נמשלתי כעגל לא למד לשאת עול על כן <sup>271</sup> לא למדוני רועי

<sup>257</sup> Num. 12. 14.<sup>258</sup> Cp. Deut. 29. 27.<sup>259</sup> Lam. 2. 1.<sup>260</sup> Job 30. 31.<sup>261</sup> Amos 8. 9, 10.<sup>262</sup> Mic. 1. 8.<sup>263</sup> Lam. 1. 4, 16.<sup>264</sup> Joel 1. 5.<sup>265</sup> These abbreviations are not clear to me.<sup>266</sup> Joel 1. 13.<sup>267</sup> Jer. 4. 8.<sup>268</sup> <sup>267</sup> לא should be deleted.<sup>269</sup> Isa. 62. 6, 7.<sup>270</sup> Jer. 31. 18, 21, 22.<sup>271</sup> Read כ'.

גלות לשאת עול במצות כתורת משה כי התעוני במצות אנשים מלומדה השיבני  
 15 אליך ואשובה כי אתה יי [אלהי]: וייו השיב ליש את דבריהם וידבר אליהם עמי אם  
 [תחפ] ויין כי אשיבך הציבי ציונים מענהו . . . . . בדרך ירושלם ללכת  
 אל בית יי שימי לך תמרורים לבכות ול[קונן שי] תי לבך למסלה דרך הלכת ש  
 ב יש ש א ע אלה: טרם קבון גלות בואי לירושלם ועמדי לפני יי במשמרות!  
 יומם ולילה עד מתי תת הב הש: אלא מתא . . ינאפין יא בנת אלמורתדה<sup>271</sup> עד מ  
 20 תת: ותאמרי לא אלך אל ירושלם אל ישיב[ת] יי כי תאמרי השיבני ואשובה  
 ולא אשיבך עד שתשובי את אל ירו[שלם] כי ברא יי חדשה בארין: ומה [זא]ת  
 חדשה היא אשר חשוב אשה אל [בעלה] . . . . . לרצות לב אישה מבלי ישלח  
 אישה אליה שליה להשיבה א[ליו] ככ נקבה ת[סובב גבר]: [דבר] בין יי ובין יש  
 כאשה ואישה ככ אכן בנדה אשה מרעה כ ב בי בית יש נ יי:<sup>272</sup> על כן אמר יי:  
 25 אלך ואשובה אל מקומי [ע א יא ו] ב פ ל [י] שח:<sup>273</sup> על כן עליכם אתם יראי יי לבוא  
 אל ירושלם ולשכון בה להיות שומרים משמרות עד יום בנין ירושלם ככ ואל  
 תת דמי לו:<sup>274</sup> ועוד כ אשרי אד לו בכ ומם בלי<sup>275</sup> אשרי הגבר אשר יבטח ויעזו בעזו יי:  
 ולא יאמר איך אלך אל ירושלם מפחד שודדים וגנבים ומאין לי מחיה בירוש:  
 מסלות בלבכם: היא אשר דבר שתי לבך למם דרך: מסלות בלב עוברי  
 30 בעמק הבכה ירוש מעין ישיתוה כי מעין לימוד בירוש: ככ כל מעיני בך:<sup>276</sup>

(fol. 17, recto)

בעשותם כן לבוא אל ירוש גם ברכות יעטה מורה ילכו מחיל אל חיל מעיר אל עיר  
 עד שיגיעו אל ירוש: ככ יראה אל אלהים בציון וגם אמר ציון בימים ההמה ובעת ה נ  
 יב בני יש המ וב יהו יח הל וב ילכו וא יי אלהיה יבקשו:<sup>277</sup> הלוך ובכו טרם קבון גלות  
 ומעני ובכו הוא הכתוב שימי לך ת:<sup>278</sup> על דרישת ציון: ועל כן כת אח ציון ישאלו דרך  
 5 הנה פניהם: כי ישימו פניהם לבוא אל ציון בואו ונלוו אל יי ב ע ל ת: . . . . .  
 טרם הימים האלה היו אבותיהם על דין<sup>279</sup> אחר ללא אלהי אמת וללא ת:<sup>279a</sup> . . . . .

<sup>271</sup> <sup>272</sup> <sup>273</sup> <sup>274</sup> <sup>275</sup> <sup>276</sup> <sup>277</sup> <sup>278</sup> <sup>279</sup> <sup>279a</sup> <sup>280</sup> <sup>281</sup> <sup>282</sup> <sup>283</sup> <sup>284</sup> <sup>285</sup> <sup>286</sup> <sup>287</sup> <sup>288</sup> <sup>289</sup> <sup>290</sup> <sup>291</sup> <sup>292</sup> <sup>293</sup> <sup>294</sup> <sup>295</sup> <sup>296</sup> <sup>297</sup> <sup>298</sup> <sup>299</sup> <sup>300</sup> <sup>301</sup> <sup>302</sup> <sup>303</sup> <sup>304</sup> <sup>305</sup> <sup>306</sup> <sup>307</sup> <sup>308</sup> <sup>309</sup> <sup>310</sup> <sup>311</sup> <sup>312</sup> <sup>313</sup> <sup>314</sup> <sup>315</sup> <sup>316</sup> <sup>317</sup> <sup>318</sup> <sup>319</sup> <sup>320</sup> <sup>321</sup> <sup>322</sup> <sup>323</sup> <sup>324</sup> <sup>325</sup> <sup>326</sup> <sup>327</sup> <sup>328</sup> <sup>329</sup> <sup>330</sup> <sup>331</sup> <sup>332</sup> <sup>333</sup> <sup>334</sup> <sup>335</sup> <sup>336</sup> <sup>337</sup> <sup>338</sup> <sup>339</sup> <sup>340</sup> <sup>341</sup> <sup>342</sup> <sup>343</sup> <sup>344</sup> <sup>345</sup> <sup>346</sup> <sup>347</sup> <sup>348</sup> <sup>349</sup> <sup>350</sup> <sup>351</sup> <sup>352</sup> <sup>353</sup> <sup>354</sup> <sup>355</sup> <sup>356</sup> <sup>357</sup> <sup>358</sup> <sup>359</sup> <sup>360</sup> <sup>361</sup> <sup>362</sup> <sup>363</sup> <sup>364</sup> <sup>365</sup> <sup>366</sup> <sup>367</sup> <sup>368</sup> <sup>369</sup> <sup>370</sup> <sup>371</sup> <sup>372</sup> <sup>373</sup> <sup>374</sup> <sup>375</sup> <sup>376</sup> <sup>377</sup> <sup>378</sup> <sup>379</sup> <sup>380</sup> <sup>381</sup> <sup>382</sup> <sup>383</sup> <sup>384</sup> <sup>385</sup> <sup>386</sup> <sup>387</sup> <sup>388</sup> <sup>389</sup> <sup>390</sup> <sup>391</sup> <sup>392</sup> <sup>393</sup> <sup>394</sup> <sup>395</sup> <sup>396</sup> <sup>397</sup> <sup>398</sup> <sup>399</sup> <sup>400</sup> <sup>401</sup> <sup>402</sup> <sup>403</sup> <sup>404</sup> <sup>405</sup> <sup>406</sup> <sup>407</sup> <sup>408</sup> <sup>409</sup> <sup>410</sup> <sup>411</sup> <sup>412</sup> <sup>413</sup> <sup>414</sup> <sup>415</sup> <sup>416</sup> <sup>417</sup> <sup>418</sup> <sup>419</sup> <sup>420</sup> <sup>421</sup> <sup>422</sup> <sup>423</sup> <sup>424</sup> <sup>425</sup> <sup>426</sup> <sup>427</sup> <sup>428</sup> <sup>429</sup> <sup>430</sup> <sup>431</sup> <sup>432</sup> <sup>433</sup> <sup>434</sup> <sup>435</sup> <sup>436</sup> <sup>437</sup> <sup>438</sup> <sup>439</sup> <sup>440</sup> <sup>441</sup> <sup>442</sup> <sup>443</sup> <sup>444</sup> <sup>445</sup> <sup>446</sup> <sup>447</sup> <sup>448</sup> <sup>449</sup> <sup>450</sup> <sup>451</sup> <sup>452</sup> <sup>453</sup> <sup>454</sup> <sup>455</sup> <sup>456</sup> <sup>457</sup> <sup>458</sup> <sup>459</sup> <sup>460</sup> <sup>461</sup> <sup>462</sup> <sup>463</sup> <sup>464</sup> <sup>465</sup> <sup>466</sup> <sup>467</sup> <sup>468</sup> <sup>469</sup> <sup>470</sup> <sup>471</sup> <sup>472</sup> <sup>473</sup> <sup>474</sup> <sup>475</sup> <sup>476</sup> <sup>477</sup> <sup>478</sup> <sup>479</sup> <sup>480</sup> <sup>481</sup> <sup>482</sup> <sup>483</sup> <sup>484</sup> <sup>485</sup> <sup>486</sup> <sup>487</sup> <sup>488</sup> <sup>489</sup> <sup>490</sup> <sup>491</sup> <sup>492</sup> <sup>493</sup> <sup>494</sup> <sup>495</sup> <sup>496</sup> <sup>497</sup> <sup>498</sup> <sup>499</sup> <sup>500</sup> <sup>501</sup> <sup>502</sup> <sup>503</sup> <sup>504</sup> <sup>505</sup> <sup>506</sup> <sup>507</sup> <sup>508</sup> <sup>509</sup> <sup>510</sup> <sup>511</sup> <sup>512</sup> <sup>513</sup> <sup>514</sup> <sup>515</sup> <sup>516</sup> <sup>517</sup> <sup>518</sup> <sup>519</sup> <sup>520</sup> <sup>521</sup> <sup>522</sup> <sup>523</sup> <sup>524</sup> <sup>525</sup> <sup>526</sup> <sup>527</sup> <sup>528</sup> <sup>529</sup> <sup>530</sup> <sup>531</sup> <sup>532</sup> <sup>533</sup> <sup>534</sup> <sup>535</sup> <sup>536</sup> <sup>537</sup> <sup>538</sup> <sup>539</sup> <sup>540</sup> <sup>541</sup> <sup>542</sup> <sup>543</sup> <sup>544</sup> <sup>545</sup> <sup>546</sup> <sup>547</sup> <sup>548</sup> <sup>549</sup> <sup>550</sup> <sup>551</sup> <sup>552</sup> <sup>553</sup> <sup>554</sup> <sup>555</sup> <sup>556</sup> <sup>557</sup> <sup>558</sup> <sup>559</sup> <sup>560</sup> <sup>561</sup> <sup>562</sup> <sup>563</sup> <sup>564</sup> <sup>565</sup> <sup>566</sup> <sup>567</sup> <sup>568</sup> <sup>569</sup> <sup>570</sup> <sup>571</sup> <sup>572</sup> <sup>573</sup> <sup>574</sup> <sup>575</sup> <sup>576</sup> <sup>577</sup> <sup>578</sup> <sup>579</sup> <sup>580</sup> <sup>581</sup> <sup>582</sup> <sup>583</sup> <sup>584</sup> <sup>585</sup> <sup>586</sup> <sup>587</sup> <sup>588</sup> <sup>589</sup> <sup>590</sup> <sup>591</sup> <sup>592</sup> <sup>593</sup> <sup>594</sup> <sup>595</sup> <sup>596</sup> <sup>597</sup> <sup>598</sup> <sup>599</sup> <sup>600</sup> <sup>601</sup> <sup>602</sup> <sup>603</sup> <sup>604</sup> <sup>605</sup> <sup>606</sup> <sup>607</sup> <sup>608</sup> <sup>609</sup> <sup>610</sup> <sup>611</sup> <sup>612</sup> <sup>613</sup> <sup>614</sup> <sup>615</sup> <sup>616</sup> <sup>617</sup> <sup>618</sup> <sup>619</sup> <sup>620</sup> <sup>621</sup> <sup>622</sup> <sup>623</sup> <sup>624</sup> <sup>625</sup> <sup>626</sup> <sup>627</sup> <sup>628</sup> <sup>629</sup> <sup>630</sup> <sup>631</sup> <sup>632</sup> <sup>633</sup> <sup>634</sup> <sup>635</sup> <sup>636</sup> <sup>637</sup> <sup>638</sup> <sup>639</sup> <sup>640</sup> <sup>641</sup> <sup>642</sup> <sup>643</sup> <sup>644</sup> <sup>645</sup> <sup>646</sup> <sup>647</sup> <sup>648</sup> <sup>649</sup> <sup>650</sup> <sup>651</sup> <sup>652</sup> <sup>653</sup> <sup>654</sup> <sup>655</sup> <sup>656</sup> <sup>657</sup> <sup>658</sup> <sup>659</sup> <sup>660</sup> <sup>661</sup> <sup>662</sup> <sup>663</sup> <sup>664</sup> <sup>665</sup> <sup>666</sup> <sup>667</sup> <sup>668</sup> <sup>669</sup> <sup>670</sup> <sup>671</sup> <sup>672</sup> <sup>673</sup> <sup>674</sup> <sup>675</sup> <sup>676</sup> <sup>677</sup> <sup>678</sup> <sup>679</sup> <sup>680</sup> <sup>681</sup> <sup>682</sup> <sup>683</sup> <sup>684</sup> <sup>685</sup> <sup>686</sup> <sup>687</sup> <sup>688</sup> <sup>689</sup> <sup>690</sup> <sup>691</sup> <sup>692</sup> <sup>693</sup> <sup>694</sup> <sup>695</sup> <sup>696</sup> <sup>697</sup> <sup>698</sup> <sup>699</sup> <sup>700</sup> <sup>701</sup> <sup>702</sup> <sup>703</sup> <sup>704</sup> <sup>705</sup> <sup>706</sup> <sup>707</sup> <sup>708</sup> <sup>709</sup> <sup>710</sup> <sup>711</sup> <sup>712</sup> <sup>713</sup> <sup>714</sup> <sup>715</sup> <sup>716</sup> <sup>717</sup> <sup>718</sup> <sup>719</sup> <sup>720</sup> <sup>721</sup> <sup>722</sup> <sup>723</sup> <sup>724</sup> <sup>725</sup> <sup>726</sup> <sup>727</sup> <sup>728</sup> <sup>729</sup> <sup>730</sup> <sup>731</sup> <sup>732</sup> <sup>733</sup> <sup>734</sup> <sup>735</sup> <sup>736</sup> <sup>737</sup> <sup>738</sup> <sup>739</sup> <sup>740</sup> <sup>741</sup> <sup>742</sup> <sup>743</sup> <sup>744</sup> <sup>745</sup> <sup>746</sup> <sup>747</sup> <sup>748</sup> <sup>749</sup> <sup>750</sup> <sup>751</sup> <sup>752</sup> <sup>753</sup> <sup>754</sup> <sup>755</sup> <sup>756</sup> <sup>757</sup> <sup>758</sup> <sup>759</sup> <sup>760</sup> <sup>761</sup> <sup>762</sup> <sup>763</sup> <sup>764</sup> <sup>765</sup> <sup>766</sup> <sup>767</sup> <sup>768</sup> <sup>769</sup> <sup>770</sup> <sup>771</sup> <sup>772</sup> <sup>773</sup> <sup>774</sup> <sup>775</sup> <sup>776</sup> <sup>777</sup> <sup>778</sup> <sup>779</sup> <sup>780</sup> <sup>781</sup> <sup>782</sup> <sup>783</sup> <sup>784</sup> <sup>785</sup> <sup>786</sup> <sup>787</sup> <sup>788</sup> <sup>789</sup> <sup>790</sup> <sup>791</sup> <sup>792</sup> <sup>793</sup> <sup>794</sup> <sup>795</sup> <sup>796</sup> <sup>797</sup> <sup>798</sup> <sup>799</sup> <sup>800</sup> <sup>801</sup> <sup>802</sup> <sup>803</sup> <sup>804</sup> <sup>805</sup> <sup>806</sup> <sup>807</sup> <sup>808</sup> <sup>809</sup> <sup>810</sup> <sup>811</sup> <sup>812</sup> <sup>813</sup> <sup>814</sup> <sup>815</sup> <sup>816</sup> <sup>817</sup> <sup>818</sup> <sup>819</sup> <sup>820</sup> <sup>821</sup> <sup>822</sup> <sup>823</sup> <sup>824</sup> <sup>825</sup> <sup>826</sup> <sup>827</sup> <sup>828</sup> <sup>829</sup> <sup>830</sup> <sup>831</sup> <sup>832</sup> <sup>833</sup> <sup>834</sup> <sup>835</sup> <sup>836</sup> <sup>837</sup> <sup>838</sup> <sup>839</sup> <sup>840</sup> <sup>841</sup> <sup>842</sup> <sup>843</sup> <sup>844</sup> <sup>845</sup> <sup>846</sup> <sup>847</sup> <sup>848</sup> <sup>849</sup> <sup>850</sup> <sup>851</sup> <sup>852</sup> <sup>853</sup> <sup>854</sup> <sup>855</sup> <sup>856</sup> <sup>857</sup> <sup>858</sup> <sup>859</sup> <sup>860</sup> <sup>861</sup> <sup>862</sup> <sup>863</sup> <sup>864</sup> <sup>865</sup> <sup>866</sup> <sup>867</sup> <sup>868</sup> <sup>869</sup> <sup>870</sup> <sup>871</sup> <sup>872</sup> <sup>873</sup> <sup>874</sup> <sup>875</sup> <sup>876</sup> <sup>877</sup> <sup>878</sup> <sup>879</sup> <sup>880</sup> <sup>881</sup> <sup>882</sup> <sup>883</sup> <sup>884</sup> <sup>885</sup> <sup>886</sup> <sup>887</sup> <sup>888</sup> <sup>889</sup> <sup>890</sup> <sup>891</sup> <sup>892</sup> <sup>893</sup> <sup>894</sup> <sup>895</sup> <sup>896</sup> <sup>897</sup> <sup>898</sup> <sup>899</sup> <sup>900</sup> <sup>901</sup> <sup>902</sup> <sup>903</sup> <sup>904</sup> <sup>905</sup> <sup>906</sup> <sup>907</sup> <sup>908</sup> <sup>909</sup> <sup>910</sup> <sup>911</sup> <sup>912</sup> <sup>913</sup> <sup>914</sup> <sup>915</sup> <sup>916</sup> <sup>917</sup> <sup>918</sup> <sup>919</sup> <sup>920</sup> <sup>921</sup> <sup>922</sup> <sup>923</sup> <sup>924</sup> <sup>925</sup> <sup>926</sup> <sup>927</sup> <sup>928</sup> <sup>929</sup> <sup>930</sup> <sup>931</sup> <sup>932</sup> <sup>933</sup> <sup>934</sup> <sup>935</sup> <sup>936</sup> <sup>937</sup> <sup>938</sup> <sup>939</sup> <sup>940</sup> <sup>941</sup> <sup>942</sup> <sup>943</sup> <sup>944</sup> <sup>945</sup> <sup>946</sup> <sup>947</sup> <sup>948</sup> <sup>949</sup> <sup>950</sup> <sup>951</sup> <sup>952</sup> <sup>953</sup> <sup>954</sup> <sup>955</sup> <sup>956</sup> <sup>957</sup> <sup>958</sup> <sup>959</sup> <sup>960</sup> <sup>961</sup> <sup>962</sup> <sup>963</sup> <sup>964</sup> <sup>965</sup> <sup>966</sup> <sup>967</sup> <sup>968</sup> <sup>969</sup> <sup>970</sup> <sup>971</sup> <sup>972</sup> <sup>973</sup> <sup>974</sup> <sup>975</sup> <sup>976</sup> <sup>977</sup> <sup>978</sup> <sup>979</sup> <sup>980</sup> <sup>981</sup> <sup>982</sup> <sup>983</sup> <sup>984</sup> <sup>985</sup> <sup>986</sup> <sup>987</sup> <sup>988</sup> <sup>989</sup> <sup>990</sup> <sup>991</sup> <sup>992</sup> <sup>993</sup> <sup>994</sup> <sup>995</sup> <sup>996</sup> <sup>997</sup> <sup>998</sup> <sup>999</sup> <sup>1000</sup>

ומצות אנשים ולא טומאה ולא טהרה: ועתה ישובו טרם קבוץ גלות . . . [לעבוד]  
את יי' ולשמור את חדש אביב בעתו ולשמור מצותיו ועל כן כתוב ב[או ונלוו] אל יי': על כן  
עליכם אחינו יי' לצאת מכל המדינות אתם יראי יי' טרם היות ה[רעה ומה] ומת צרה  
בכל הארצות ככ: כי מהמות ר' ע' י' הא: <sup>279</sup> עתה עליכם כל דורשי יי' ל[לכת] לפני  
10 רבים כעתודים לפני צאן: ככ נודו מתוך ב' ומ' כש' צ' ו' כע' ל' צ': כי הנה אנכי מעיר  
ומעלה על בבל קהל גוים מארץ צפון: <sup>280</sup> וחלא ב' בדניאל ויסתער עליו מלך הצ' <sup>281</sup>  
ועל כן אמר נוסו מתוך בבל ומלטו איש את נפשו: <sup>282</sup> ובבית שני לא בקשו . . .  
כי כריש שלחם ברצון נפשו בקול גדול: ונס בעת קבוץ גלויות לא יבקשו ל . . .  
15 לא תלכו: להודיע כי בטרם קבוץ גלות יצוה לנוס ולבוא אל ירוש': והלא עמים [חזין]  
מיש באים מארבע קצוות אל ירוש' כל חודש ושנה ליראת אלהים: ומה לכם אחינו  
יי' כי אינכם עושים גם כדת עמי הארצות לבוא ולא גם להתפלל ככ ובמשפטי ה'  
איש סב לא עשי: <sup>283</sup> חוקות יפות לא עשיתם וחוקות רעות עשיתם ככ כמש' ה' א' ס' עש'  
ומה יהיה קשה מזה כי קרא יי' את יי' רעים מן השומרונים: את יי' היו יראים ואת אלהי  
20 היו עובדים: ועל יי' אמר עד היום הזה הם עושים כמשפטים הראשונים אינם יראים את יי'  
ואינם עושים כחוקתם וכמשפטים ובתורה וכמצוה אשר צווה יי' את בני יעקב: שלא  
מועדי יי' שומרים יי' ולא מצותיו ומשפטיו חזין תקליד מצות אנשים מלומדה:  
ועל הגוים כח ויהיו הגוים האלה יראים את יי': <sup>284</sup> ואתם אחינו יי' אל תעשו כן שמעו אל יי'  
קומו ובואו אל ירוש' ונשובה אל יי': ואם לא תבואו כי אתם הומים ואצים אחר סחורותיכם  
25 ילחכו מכל עיר חמשה אנשים ומחיתם עמם למען נהיה לאנודה אחת להתחנן  
אל אלהינו תמיד על הרי ירוש' כאשר כח למעלה על חומתיך ירוש': <sup>285</sup> ואין לכם פתחון פה  
לפני יי' אם לא תשובו היום אל תורת יי' ואל מצותיו ככ בתורתו למען כי מתחלת  
גלות היו רבנין ירדים ושושפטים בימי מלכות יון ובמלכי יון ובמלכות רומים ומנוסים  
פרסיים ולא יכלו דורשי תורה לפתוח פיהם במצות יי' מפחד רבנין כי היו . . .  
30 עד בוא מלכות ישמעאל כי הם עוזרים תמיד לקראין לשמור כתורת משה  
ועלינו לברך איתם:

<sup>279</sup> 2 Chron. 15. 5.<sup>280</sup> Jer. 50. 8, 9.<sup>281</sup> Dan. 11. 40.<sup>282</sup> Jer. 51. 6.<sup>283</sup> Ezek. 5. 7.<sup>284</sup> 2 Kings 17. 33-34. 41.<sup>285</sup> Isa. 62. 6.

(fol. 17, verso)

עתה אתם בתוך מלכות ישמעאל והם אוהבים לשומרי חודש ביריח ולמה תיראו מן רבנין  
ואלהים יעזרכם קומו וחזקו בתורת יי וחזקו ידים רפות כז חזקו יד ד':<sup>286</sup> והשכילו ללמד  
לכל יי

מצות יי והוכיחו אותם בדברי שלום ולא בריב ומצה כז ומשכילי עם יבינו לרבים:

יב ונלוו עליהם רבים:<sup>287</sup> והדבר הז כת במלכות ישמעאל כי במלכות ישמעאל שבר יי

5 מטה רבנין מכם קומו ועשו ויהי עם הטוב:<sup>288</sup> ודעו כי בימי אבותינו צוה יי לייט לדרש

מן הכהנים ללמדם מצות יי בתורת משה והיו נשענים על דברי כהן גדול

ושופטיו כז כי יפלא מ ד': וקמתה ועליתה אל המקום:<sup>289</sup> והיום אין המקום אשר

יבחר בידינו ואם תאמר או אל השופט דעו כי לא צונו להשען בשופטי גלות

כי אם בפקדי כהן גדול כז והאיש איש יע בז ל ש אל הכ ה ל ש י א יו אלה או

10 אל השפט: הוא פקיד כהן גדול המושרת:<sup>290</sup> ועל כן כת ומת האיש ההוא כי המלכות

היתה בידם והיום הזה לא צוה להשען תקליר על דברי איש כי אם לדרש מן

תורת יי כז<sup>291</sup> והיה כי יבואו ע'ל: מענהו חקור בלבבך היטב מן התורה כאשר<sup>292</sup>

אחריו כי תשמע בקול יי אלה: וכת ושכ יי: וכת באין חזון יפ ע וי ש ת אשרהו:<sup>293</sup>

[ציוה] עלינו לחקור בתורת יי ולשמור כל המצות כז בתורת משה כז את כל

15 א [צ] יי אל ביד מ: וז לנו ולבננו עד ע ל א:<sup>294</sup> ולכן עלינו היום לעשות כל המצות

מאבותינו<sup>295</sup> חזן . . . המצה ההיא אשר כתוב בה פן תעשה כי אם

במקום אשר יבחר כל התלויות במקום ובכהן כפסה אשר כת בו לא

תוכל לז את הפ: כי אם במקום:<sup>297</sup> ובכל הקרבנות ומי נדה וכל קדשים כחלה

<sup>286</sup> Isa. 35. 3.<sup>287</sup> Dan. 11. 33, 34.<sup>288</sup> Supply יי | יהי | cp. 2 Chron. 19. 11.<sup>289</sup> Deut. 17. 8, 12.

<sup>290</sup> This is against Benjamin al-Nahawendi's view, who writes (מישאת בנימן, חייבים להעמיד שופטים בכל עיר ואף בגלות בכל ערים: 1<sup>st</sup>, bottom):  
הבצורות ייהיו ישראל במ . . . וצריך השופט לעלות ללישכת הגזית ללמד  
ריבות ולשוב לעירו ולעשות בה מה ילמד: אם בגלות ילך אצל חכם מימנו  
י'ט' וקמת ועלית אל המרום וגו': על פי התורה אשר יורוך וגו'

<sup>1</sup> Deut. 30. 1, 10, 3.<sup>291</sup> Supply | אמר |.<sup>293</sup> Prov. 2). 18.<sup>294</sup> Num. 15. 23.<sup>295</sup> Deut. 29. 28.<sup>296</sup> Read מאבותינו .<sup>297</sup> Deut. 16. 5, 6.

וכל תרומות ומעשר ופדיון הבן ובסף כפורים וכל מתנות כהנים ולוים  
 20 ישאין עלינו היום הזה למען כי אין מקום ועל כן כת' יטמה תביאו את כל  
 אישר אנכי מצוה את: <sup>298</sup> וכאשר עולותיכם היום הזה לא יבשר כן מעשר  
 וכל תרומה לא יבשר: כי אם ד' כל אלה בעולות ככ' עולותיכם וזב' מע' ות' יד':  
 עד יום בנין בית יי' ככ' <sup>299</sup> כי בהר קדשי בהר מ' יי' נא יי' אלה יש יע' כל ב' יי' ב'  
 באר': ישם אר' ושם אדר' א' תרו': ואחריו כת' בריח נחח ארצה אתכם:  
 25 כי היום הזה לא ירצה אחת מאלה עד היות עולות וריח נחח כאשר דבר משה  
 עולותיכם ובחיתכם: ואחריו מעשרותיכם ותרו ידכם: על כן עלינו היום  
 לעשות את כל מצות יי' חיון הקרבנות וכל קדשים כל אשר הם תלויות  
 במקום: ומי נדה וקרבן זב' וזבה ונדה ויולדת ומצרע כולם תלוים במקום  
 ובכהנים על כן עלינו לשמור כל טומאה כי זב' וזבה ויולדת ומצרע ומת

(fol. 18, recto)

נמצאים עמנו על כן טומאתם עלינו וקרבתם ומי נדה וקרבן זב' וזבה ויולדת ומצרע  
 כולם תלוים במקום ובכהנים: <sup>300</sup> ועל כן עלינו טומאתם וקרבתם ומי נדה אין עלינו כי  
 המקום אין בידינו ואם יבשר לנו לדבר כי מצוה אחת שבתה מומנו הלא בדבריד  
 יבשר לזולתנו לדבר שבתה תורת משה ובאה תורה אחרת ואיה דבר יי'

<sup>298</sup> Deut. 12. 11.

<sup>299</sup> Ezek. 20. 40. 41; the sentence כי אם ד' כל אלה בעולות is not clear, and is probably corrupt; the meaning is that the verses refer not only to עולות, but to תרומה and מעשר as well.

<sup>300</sup> Benjamin al-Nahawendi (cited by Harkavy, *Stud. u. Mitteil.*, VIII. no. 170) also uses the same argument: לפיכך טמאה וטהרה שנאמרו במי: נדה על אותו זמן נאמרו יטהרה מי נדה ויבשר לעשות מי נדה כמו יולדת יטהרה טהרה בקרבן. . . ומעינו במקום שלא היה קרבן עלתה טהרה בלא קרבן. . . לפיכך אין לנו כי נדה וקרבן בגלות' אבל יש לנו רחיצה וכבוס במים' ואין לנו עולת שבת ולא עולת המועדים ופסח [אבל יש לנו] שמירת שבת ומועדים וחג מצות שבעת ימים. . . ללמד שבכל מצוות שיש בהן רשיגת יד ויכולה להעשות חייבים לעשותה; וכל שאין בהן יכולת רשיגת יד וישיגת יד אין חייבין בהן. . . Cp. also הכפר אלפי. 288.



- 5 לנו ולבנו עד עולם ל א כ ד ה: ואיה הכת לא תוסף ולא תגדע<sup>301</sup> ודע כי ברית קרבנות וקדשים לא כברית יתר המצות כי יתר כל המצות מימי משה על כל יש ועל כל הנלוים כעם ככהן: כנר כאזרח: כארץ יש ככל הארצות תמיד כאחד רק ברית קדשים וכל הקרבנות ביד הכהנים סגולה ולא ביד כל יש ובארץ יש סגולה מכל הארצות ובירוש סגולה ובהר המוריה הסגולה מירוש: על כן ברית קדשים וקרבן עת להיות ועת להשביט ועת להוסיף בדבר יי בבנין בית המק: 10 כאשר כת על ידי יחזקאל וביום השבת ששה כבשים<sup>302</sup> דין יתר המצות שבת ומועדים וכל מצות טומאה וטהרה טומאת מַת ומצדע וכל טומאת בני אדם כנוי וכיש עלינו לשמור כז או כי יגע בטמאת אדם לכל ט: <sup>303</sup> וכל אשר לא ישמור היום טומאת מת ומצדע וכל הטומאות הוא טמא ולא תרצה תפילתו והאל 15 הקדוש אשר צוה ליש אל [תנשו]אל אשה<sup>304</sup> טרם שלשת ימים בגשתם מחוץ לגבול סיני הישוב מדברו להחליף דברו ולדבר כי טמא מת יגשו לי להתפלל ואשר אסר ואמר לא יבוא טמא לכל דבר טמא יום לא יבוא אל חצר בית יי: איך יתיר לבוא טמא מת להודות [בבק]ר ובערב ליי חלילה לאל לשב מותרתו לתורה אחרת כי לא אדם הוא להנחם: ומי נדה לחטא בו בהיות מקדש כקרבן 20 היולדת זכ וזבה בהיות מקדש וכהן וכל המצות אשר צוה עם הקרבן כשבת ומועדים וכפורים המצווים עם קרבנותיהם הלא קרבנותיהם שבתו ונשארה בדינו שבת ומועדים לשמור כן שבת מי נדה כי אין כהן העושה מי נדה נכחו ולא מקדש אשר נעשה מי נדה רק נשארה טומאת מת ומצדע כי המת והמצדע עמנו כל ירא אלהים רב לו הדבר הזה: והלא כל העושה מצות 25 לא תעשה בהיות מקדש לא נסלח גם בתשובה על שגגה או הודע חוץ בהביאו קרבן וכפר הכהן ונסלח לו<sup>304a</sup> בתשובה בלא קרבן ויולדת זכ וזבה יטהרו במים בלא קרבן וכן טמא מת יטהר במים ואשר לא ישמור טומאת מת היום הזה שבעת ימים אם בנגיעה בחוץ ואם בביאה בכל הספונים למעלה הוא נחשב כזכ ונדה אשר לא שמרו טומאתם: ודבור אהל<sup>305</sup> איננה כי אם מן יריעות 30 כי כל המכוסים למעלה ביריעות או בעשבים או ספונים למעלה בקרקע] או באבנים בלשון קדש נקרא אהל כי כסוי ה . . . . אהל ולא בנין

<sup>301</sup> Deut. 13. 1; תגרע.<sup>302</sup> Ezek. 46. 4.<sup>303</sup> Lev. 5. 3.<sup>304</sup> Exod. 19. 15.<sup>304a</sup> Supply והיום, i. e. now, since there are no sacrifices, repentance suffices.<sup>305</sup> Cp. Num. 19. 14.

(fol. 18, verso)

הלא כת את המשכן תעשה<sup>306</sup> והם קרשים סביבות ולמטהו למעלה כת יריעות עזים לאהל על  
 המשכן<sup>307</sup>; וכן יפרש את האהל צ' מל<sup>308</sup>; אם חצר המשכן קלעים סביבות לכל פנים ולא  
 נקרא אהל כי לא ספון למעלה ובצורת הבית ביחזקאל כת החיכל עשרים והאלים  
 הם קנטרה<sup>309</sup> למעלה נקרא אהל כז' ויבאני אל החיכל את האלים שש אמות מפו  
 5 ויש אמות מ' רחב האהל<sup>310</sup>; והם מן האבנים והלא כת וישכן באהליהם שש שילו<sup>311</sup>;  
 ויאלו לאהליהם ש'<sup>312</sup> ראשית א' באהלי חם<sup>313</sup> הלא כל אלה בתים בנוים נקראים אהל  
 ועל כן צוה לכהן גדול ולנזיר ועל כל נפשות מת ל' יב<sup>314</sup> כיריעות וכאבנים כל—  
 הספונים הם אהל<sup>315</sup>; ועתה יראו את יי' ואל תרפו מצות הטומאה בעלילות דברים  
 שמרו טומאת מת בבית ובאהל ובכל הספונים ושמרו טומאת צרעת כי ביד  
 10 כהן כל מצות ולא צרעת לבדה כז' ועל פיהם יה' כ' וז' נג'<sup>316</sup>; ולהרות את בני יש  
 את כל הא'<sup>317</sup> יורו מיטפטק ליעקב<sup>318</sup> כי הטמאה מתילדת מן עין הטמאה בדבר  
 יי' ואשר כת וטהרו הכהן וטמאו הכהן<sup>319</sup> הגדו<sup>320</sup> ליש' זה טמא וזה טהור כאשר  
 כת והצדיקו את הצ' וה' א'<sup>321</sup> לא הם יצדיקו ולא הם הרשיעו כי אם יגידו זה  
 צדיק וזה רשע; ואשר כת ויצ' הכהן מ' ה' ל' פ' הב'<sup>322</sup> דע כי צרעת הבית לא  
 15 בצרעת אדם כי צרעת אדם היא באחת מכל מכות וכל תחלואים שבבני

<sup>306</sup> Exod. 26. 1.<sup>307</sup> Exod. 26. 7.<sup>308</sup> Exod. 40. 19.<sup>309</sup> قَنْطَرَة 'bridge'.<sup>310</sup> Ezek. 41. 1.<sup>311</sup> Ps. 78. 55; שילו probably refers to v. 60, [אהל שכן]

[באדם.

<sup>312</sup> For ויאלו read וילכו, 1 Kings 8. 66.<sup>313</sup> Ps. 78. 51.<sup>314</sup> Lev. 21. 11; Num. 6. 6.<sup>315</sup> See אשכל הכפר, Alph. 289, ff., who follows our author even as regards style; cp. also גן עדן, 12<sup>b</sup>. מהם החכמים חלוקות במאמר אהל : 12<sup>b</sup>. גן עדן. מהם אומרים כי שם אהל מיככם על אהל יריעות שג' אהלי ישרד וכל מייתרי נתקו וכן ובית לא תבנו כי באהלים תשבו וזה מה שאין לחלוק. אמנם על הבית שיקרא אהל מהם אומרים שהוא על צד ההסכמה ומהם אומרים שהוא על צד ההשאלה וכו'.<sup>316</sup> Deut. 21. 5.<sup>317</sup> Lev. 10. 11.<sup>318</sup> Deut. 33. 10.<sup>319</sup> Lev. 13. 6, 8, &c.<sup>320</sup> = הגידו.<sup>321</sup> Deut. 25. 1.<sup>322</sup> Lev. 14. 38. 34.

אדם והיא בכל דור ודור ליש ולגוים בימי ה[יות הכ]הן וגם בלא היות הכהן וצרעת  
 הבית היא כאות ומופת סגולה בארץ יש [ולא בשאר הא]רצות כב ונתתי ננע  
 צרעת בא אחו; והיא סגולה בהיות כהן [ועל כן] לא [נמ]צא לא טרם היות  
 כהן ולא אחרי אשר אפס כהן<sup>323</sup> ועל כן הכ . . . . צרעת אדם לא כן על  
 20 כן עלינו לשמור כב בתורת משה איש הא[להים בא צויתם חש]מרו לעשות: <sup>323 a</sup> ודע  
 כי טומא נוי וטמאת יש כאחד וכן כל המ[צות חוץ מן המ]צות אשר הפריד יי  
 בשם בין נוי ובין יש כל בן נכר לא יאכל<sup>324</sup> [בו ומיד בן נכר] לא חק; <sup>325</sup> לגר איש בשע; <sup>326</sup>  
 כי תקנה עב עב; <sup>327</sup> לנכרי תשיך; <sup>328</sup> גונב נפש מ[אחיו מב יש]; <sup>329</sup> אלה הם המצות סגולות  
 אשר הפריד בין נוי ובין יש: וגם הקים תקים ע[מו]; <sup>330</sup> יש: עזוב תעזוב עמו; <sup>331</sup> נוי; <sup>332</sup>  
 25 וכאשר אסור לדבר כי נוי ויש בכל המצות כאחד למען כי מצאנו כי הפריד  
 יי בקצה המצות ולא בכל המצות כן אסור להפריד בין נוי ובין יש חוץ כאשר[ר]  
 הפריד וכל אשר יפריד בין יש ובין נוי במצוה אחת אשר לא הפריד יי הוא הדבר  
 אשר לא דברו יי בז ד הנ; <sup>333</sup> ויי החזיק טומאת נוי למאד על יש כי הם בנדה תמיד  
 נחשבים כב ארץ נדה היא בז עמי הארצ; <sup>334</sup> ולא יצא הדבר הזה משני פנים אם ארץ

החל לבאר צרעת הבית וטעם כי תבאו : 34 : 14. See Ibn Ezra to Lev. 14. 34 :  
 ; אל ארץ כנען כי זה נוהג בארץ לבדה בעבור גודל מעלת הארץ  
 והבנדר כי יהיה בו ננע צרעת זה אינו בטבע : 47 : 13. Nahmanides to Lev.  
 כלל ולא הווה בעולם וכן נגעי הבתים . . . והנה איננו נוהג אלא בארץ  
 19<sup>a</sup>, גן עדן, Lev. 37<sup>a</sup>, כתר תורה, Lev. 28<sup>b</sup>, מבחר . See also : 'שהיא נחלת ד'

<sup>323a</sup> Deut. 24. 8. <sup>324</sup> Exod. 12. 43. <sup>325</sup> Lev. 22. 25.

<sup>326</sup> Deut. 14. 21. <sup>327</sup> Exod. 21. 2. <sup>328</sup> Deut. 23. 21.

<sup>329</sup> Deut. 24. 7. <sup>330</sup> Deut. 22. 4. <sup>331</sup> Exod. 23. 5.

<sup>332</sup> This explanation of שְׂנֵאָךְ as 'heathen' is reflected in Pes. 113<sup>b</sup> (cp. B. M. 32<sup>b</sup>, bottom), מאי שְׂנֵאָךְ אילימא שְׂנֵאָךְ נכרי והא תניא שְׂנֵאָךְ שְׂנֵאָךְ שְׂנֵאָךְ ; Our author takes שְׂנֵאָךְ literally. But later Karaite commentators follow the Rabbinic interpretation. See כתר תורה, Exod. 77<sup>b</sup> and 78<sup>a</sup> : וחדלת מעזוב רל אם יש לך מהשבה שלא תעזוב וחדלת מאותה המחשבה ; וכו' ולא יתבי להיות (איבך) לאומיות העולם בעבור שבאה אזהרה לישראל which implies that ואולם על האיני ישראל הוא על צד השלום, 185<sup>a</sup>, גן עדן ; שְׂנֵאָךְ refers to a Jew ; cp. also המבחר D to Exod., 46<sup>b</sup>.

<sup>333</sup> Deut. 18. 22.

<sup>334</sup> Ezra 9. 11.

נדה דבר על נופים הלא היו תמיד כנדה וכל הנגיע בהם עליו כבוס ורחיצה: ואם  
 אמר על ארץ משכנם ארץ נדה היא אם הארץ נחשבה כנדה בטומאת  
 יושביה הלא טומאת יושביה קשה מטומאת נדה וכן אמר כי ארץ נדה היא  
 [מטו]מאת יושביה ככ [בנדר]ת עמי הארץ: ופתאים יאמרו כי נדת עמי הארץ לא כתב  
 . . . טיא דבר מעצים ולא טומאה ולא כן הוא <sup>305</sup>

## APPENDIX I

The author of the above work insists that as regards טומאה no difference should be drawn between Jew and non-Jew. Basing himself on Ezra 9. 12, he declares the latter to be perpetually in the same state of defilement as that of נדה. He polemises against 'fools' (i.e. Rabbanites) who explain the verse differently.<sup>1</sup> Some of the Karaites are attacked for maintaining that טומאת נוי is not obligatory after the destruction of the temple.<sup>2</sup> The tendency of Karaism was all along to take the laws of טומאה as universal and not as applicable to Jews only. Thus the view of R. Simon b. Yoḥai that אין מטמאין באהל is much contradicted by the Karaites.<sup>3</sup>

Moreover, according to Rabbinic tradition, only a Jew incurs טומאת מת. An early Karaite writer has much

<sup>305</sup> The fragment breaks off here; the problem of טומאת נוי, according to the Karaites, is discussed in Appendix I.

<sup>1</sup> Fol. 18, v., 25 ff.

<sup>2</sup> Fol. 15, r., l. 19. Jacob b. Reuben in ס' העשר, 20<sup>d</sup>, comments: ארץ נדה והם גלולים ואלדים אחרים וערוות אכורות.

<sup>3</sup> Yebamot 61<sup>a</sup>, top. Cp. Eshkol, Alph. 313, beginning: תפל ושוא חזו: ריבונין רועיק: באמרם קברי נזים אינם מטמאים . . . אתם קרוים אדם . . . המת והחלל בין שיחיה ישראל בין שיחיה נוי הוא טמא: Aderet Eliyahu, 76<sup>a</sup>: במנע ובאהל לא לפי דעת אחינו בעלי הקבלה שאמרו שהנזי מטמא במנע ולא באהל שישראל קרוים אדם . . . כי מצאנו שגיראים גם הנזים אדם. See also Mibḥar to Num., 19<sup>b</sup>, Keter Torah to Num., 46<sup>a</sup>, Gan 'Eden, 121<sup>b</sup>.

to say against this view in a fragment (C) which we append here. It is a loose-leaf in MS. Adler 3753, stout paper, lined, square writing, size 18.7 cm. wide. The brownish paper and ink clearly show that the manuscript is of an early date. The top is torn off so that the original length of the leaf cannot be ascertained. It may have formed a part of Daniel al-Ḳūmisi's commentary on Numbers. It deals with chapter 31, verses 19 and 23. The chief argument for the incurring of טומאת מת by a non-Jew is that the Midianite captives were enjoined to have proper purification just as the Israelites. Sifrē *a. l.* (§ 157) takes, however, וישביכם to mean when having already adopted Judaism.<sup>4</sup> This view is criticized in our fragment (recto).

On verso the question of כלי נוי is discussed. According to Rabbinic interpretation the vessels taken from the Midianites (Num. 31. 23) had to be purified on account of ניעול נוי, and not because they were in the state of טומאה. Accordingly מי נדה here is not מי הטאת, but water fit for a ritual bath.<sup>5</sup> All this is contradicted in our fragment. The Rabbanites are alluded to as 'objectors' (מתאוננים, l. 9).<sup>6</sup> The Tetragrammaton is spelt in full. Attention should also be drawn to the vocalization used in the manuscript. In particular the Segōl stands for the Šerē.

<sup>4</sup> אתם וישביכם מה אתם בני ברית אף ישביכם בני ברית <sup>4</sup> See Rashi to Num. *a. l.*

<sup>5</sup> כל דבר אשר יבא באש . . . מפני ניעולי נוי : § 158 Sifrē *a. l.* ; תני בר קפרא מתוך שנאמר במי נדה שומע אני שצריך הזאה : 'A. Z. 75' ; נ' ח' ת"ל אך א"כ מה ת"ל במי נדה מים יטהרה טובלת בהן הוי אומר .  
מ' סאה Cp. also Targum Pseudo-Jonathan and Rashi, Num. *a. l.*

<sup>6</sup> The same expression is found in Daniel al-Ḳūmisi's Commentary on Psalms *Journal Asiatique*, 8 Serie. VII, 1916, 196, l. 16, פן יתאננו (המתאוננים).



## C.

(recto.)

. . . . .  
 . . . . . בו . . . . .  
 . . . . . זה ואם

ע[ל] האדם . . . . . [וישב] בני יִשְׂרָאֵל את [נשי] מִדְיָן ואת טפם<sup>7</sup>

5 . . . . . וְשָׁבִי ו . . . . . וכל חילם בזו

על כן כתוב [אתם] ושבכם<sup>8</sup> והן הטף בנשים . . . . . להם: ואם

על כ[ל]י גוים . . . . . יפול מ . . . . . ת טומאת

מת ולזרוק מי נדה [ע]ל[יהם] גם גוים יט[מא]ו בַּמִּתִּים כְּקִלָּם<sup>9</sup> ואם

תאמר כי הכת ושבכם למען כי נלוו על ישראל על כן יתחטאו: דע

10 [כי] אם נלווה על יהוה ואם לא למען הנלווה אין לזרוק מ[י] נדה כי אם

למע[ו]י טומאת מת: ושבכם גם אם נלווה על יהוה הלוא טומאתם

במת בעודם פוש[עים] טרם נלוו: ולא בתוך ישראל נטמאו במת:

וכדבריד אם לא יטמ[א] גוי בַּמֶּת בחיותו גוי ופושע לְמַה יִזְרוֹק מי

נדה עליו בַּהֲתַלּוּתוֹ על יִשְׂרָאֵל: כי לולי טומאתו טרם נלוו: לא נזרק

15 עליו מי נדה אחרי אשר נלווה: ועתה עליך להתודות כי הוא

וכטמא [ב]גוי ויטמא במת: כי גם אם אין לגוי טהרה: \* אמנם נודע מן הפסוק

הזה כי יִשְׂרָאֵל טומאה ויטמא בטומאת המת כי לולי טומאת המת

לא אמר עליו הכתוב תתחטאו ביום ה' ו' ה' אתם ושבכם: ראה

כי עשה וגזר את הטומאה על השבויים הגוים כיישראל: [ואם] עוד

20 תוסיף ותאמר כי תתחטאו במי נדה למען כי נלוו: ד[ע] כי מי נדה

למען טומאה: ואמ[נ]ם [נ]ם [תד]עו כי טומאתם זאת ב[ם] ב[ע]ודם גוים

ט[רם] נלוו: ולא נוכל לדבר כי טומאה זאת אח[ר]י א[ש]ר נלוו כי

אם טומאתם [בם] טרם נלוו והם עודם גוים: ה . . . קתם . . .

<sup>7</sup> Num. 31. 9.<sup>8</sup> Num. 31. 19.

וקראם מי נדה טעמו כי הזאה ואומר והיתה: \* Cp. Gan 'Eden, 126<sup>a</sup>: לעדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם הקת עולם והוה גר צדק ואין האנים ישראליים באים בזה המאמר כי הם לא יצאו לידי טהרה אלא אם יכנסו בדת ההויה תועיל להם.

(verso.)

... מִהֶם ...  
ה...ם חמו...ם מ...ם הֵם.... [אך את הזהב ואת הכסף את]  
הנחשת: כל [דבר א]שר יבא בא[ש תעבירו באש: צוה ל]העביר[ר]  
5 באש כלי נזים [ככל ב]לי ישראל למען כי כלי נזים[ם]. . . מִת  
... בה ו.ה...ש... וְכֵם וּב... ש ער  
שיטהר כי... גִּזְיוֹם הֵם...  
על כן לה[ע]ביר ולהחמיק בָּאֵשׁ עֵת תֵּצֵא ה[טומאה] מן הכלי: ויש  
מתאוננים שיאמרו. כי הכלים אשר בשלו. בהם ויעשו בהם מאכלם—  
10 הם אשר לה[עב]יר באש להם לברם: ולא כן הוא כי לא כתוב כל כל[י]  
אשר יבושל: כל כלי אשר יעשה בו מאכל: כי אם כל כלי אשר  
יבא באש: מזהב וכסף ונחושת וברזל וכל... גם בצמידים וכל  
כלי נשים<sup>10</sup> ואם נעשה בו מאכל ואם לא נעשה: כל אשר דָּרְפוּ לבוא  
באש הוא יעשה באש להעביר באש כֹּךְ כל דבר אשר יבוא באש:  
15 ובזאת תרע כי כל כלי נזים הם טמאים אשר נעשה בו מאכל  
ואשר לא נעשה כולם טמאים: ואסור ליש לננוע בהם ולעבוד בהם  
[ב]כל כליהם טרם יעברו עליהם שבעת ימים: ואחרי כן כל אשר יבא  
באש להעביר באש: ואשר לא יבוא באש כולם להעביר במים  
כֹּךְ [כל] אשר לא יבא באש תעבירו במים: והלוא כי נודע כי הכלים  
20 חמו[באים] באש הם כלי נזים: כן אשר צוה לעביר במים הם כלי נזים  
[והלוא] צ[ו]ה מלפני היום הזה איך לטהר כל יֵשׁ מכל טומאה: ואין  
ה... [מ]צות היום הזה כדבר חדש לגיל צוה על טומאת כלי נזים[ם]  
..... זה פעם שנית ושלשית על מצוה אחת הלוא אמנם כ[י]

<sup>10</sup> So also the Rabbinic tradition. See Kelim 11. 18: כל תכשיטי נשים: והנה מצאנו שבעלי הקבלה נחלקים מדעות: Gan 'Eden, 103: טמאים חכמי הקראים באלו הדברים ישחזירה התורה שהם מקבלים טמאה ודין לנו לבארם בפרט בדרך קצרה מקום החלוקה אמנם על שישה מיני מתכות אין ספק וחלוקה בהם שהם מקבלים טומאה כשהם כלים על מנת שיעשה בהם מלאכה ומה שהוא על דרך עדי לאדם יטמא כדן הלבוש כגון אצעדה וצמיד טבעת עגיל וכיוצא בהם.

## APPENDIX II

Fragment D, which is appended here, forms a part of an abridged 'Book of Laws'. It consists of one leaf belonging to MS. Adler, and is much damaged. both top and bottom are torn. Detached in MS. 3753, paper and ink are brownish, square writing, size about 16 cm. wide. The manuscript resembles in the outward appearance the former fragments. As far as the very defective state of the leaf allows identification, it is a portion of an early concise treatise based on the Ten Commandments. But these are not followed after their order in the Bible. After a summary of the laws concerning idol-worship (1st Commandment), the next section deals with adultery (6th Commandment). Verses taken from the whole Bible and not only from the Pentateuch serve as inferences for the precepts enumerated. Here and there a new interpretation is given to a verse.

The Karaite character of the fragment is evident not only from the style but from a distinct Karaite Halaka mentioned therein. The prohibition of *אשת איש* applies, according to Rabbinic interpretation, only to Jews. Thus Sifrē (Deut. § 211) comments on Deut. 21. 11, *אשת אע"פ שהיא אשת איש*. The Karaite tendency was all along to regard the laws as universal in their application. This we have seen above in the case of the laws of *טומאה וטהרה* (p. 291). Another example is the prohibition of adultery. From the repetition in Lev. 20. 10 Karaites inferred the extension of *איש אישות לגוי*.<sup>1</sup> The same deduction is found in our fragment (verso, ll. 15 ff.).

<sup>1</sup> See *כל זה אמרו החכמים שי"ט אישות לגוי*: 92<sup>b</sup>, *אדרת אליהו* ואשתו אסורה מי"ט אישות זולת אסורה מי"ט נוי' 'אמנם משום אישות

## D

(recto)

. . . . .  
 . . . . . וְגו' וכן כת . . . . .  
 . . . . . [אסו]ר אילא אף היות אלהים אחרים אסור . . . . .  
 תך . . . . . ה שז לא יהיה לך וגו' עקר אלהים אחרים אל יהיה ברש[ו]תך  
 5 [ואומ' לא תעשה לך] פסל וגו' <sup>2</sup> בוא וראה שעל אלהים א[חרים] אומ' לא יהיה  
 [לך] . . . . . אומ' לא תעשה ללמדך שאסור להיות ברשותך כל  
 . . . . . שז לא יהיה לך וגו' וכלל אלהים  
 . . . . . עשה . . . . . ולא יראה ולא אלהים אחרים בלבד  
 . . . . . ת ברשותך אילו ועובדיהם ואפילו אין אתה עובד אותם  
 10 . . . . . [לא י]מצא בד וגו' וחבר חבר <sup>3</sup> [וגו'] ואז את האזכות ואת הידענים ואת  
 [הת וא ה וא כ הש א נ ז י וב] בער יאש[ו]ת[ו] למען הקים וגו' <sup>4</sup> מלמד שאתה מבעיר שקוצים  
 . . . . . מקומות כתורת יי אתה מקיים תורת יי ועל פסל  
 [אומ' לא] תעשה ללמדך שאסור לעשות כל פסל ותמונה בין  
 [ביצירה ובין] בחפירה ובין בחקיקה ואפילו אין א[תה] עובד אותם : ואז  
 15 [אשר] בשמים [מ]מעל <sup>5</sup> ללמדך שאסור לחקוק ולחפור ולעשות דמות  
 [שמש ו] ירה וכוכבים ומוזלות וכל צבא השמים שהם בשמים ממה  
 [שאומ'] בעניין ופן תשא עיניך וגו' מה הוא אשר חלק יי אל או לז הע' <sup>6</sup>

דקדקו החכמים ממאמר ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את  
 אשת רעהו : כי אלו היה כתוב את אשת איש לבד היינו מפרשים זה  
 לאשת איש ישראלי אבל ממה שאמר אחר כן את אשת רעהו פירשנו  
 הראשון על אשת איש בכלל וכולל גם את דגוי והשני לאשת ישראל . . .  
 לא לפי דעת בעלי הקבלה שאמרו שאין אישות לגוי והביאו סמך מאשת  
 יפת תואר שהוא כמון וחסר הנסמך והטעם אשת איש יפת תואר . . .  
 אשת יפת תאר : Sec also Mibhar to Deut. 17<sup>a</sup> : סוף דבר יש אישות לגוי  
 כמו נפל אשת ואין טעם לדבר האומר כי אין אישות לעכו"ם כי כבר  
 א. Sifra com-ments to Lev. 20. 10. אחרין את אשת אחרין ; הם נהונים  
 אשר ינאף את אשת רעהו להוציא את אשת אחרין .  
 Rabad : נשים נשים .

<sup>2</sup> Exod. 20. 3, 4 ; Deut. 5. 7, 8.<sup>3</sup> Deut. 18. 10, 11.<sup>4</sup> 2 Kings 23. 24.<sup>5</sup> Exod. 20. 4 ; Deut. 5. 8.<sup>6</sup> Deut. 4. 19.

[ש] לעובדיהם עון וחטא אבל לא כך הוא שזה שאמר אשר חלק יי אל  
 על מנהגו שלעולם הוא אומ' מפני שהשמש והירח וכל צבא השמים  
 הם מנהיגים את העולם והם חלק לכל הע' אשר תח' כל היט' כן הוא אז  
 והיו לאותות<sup>8</sup> וג' לכך נא אשר חלק וזה שאמ' ואשר בארץ מתחת וג'  
 מלמד [שא] סוד לעשות ולהציר ולחקוק ולחפור תבנית אדם זכ[ר]  
 ונקבה ובהמה ועופות ו[רמ]ש וישרצי ימים שהם בארץ וב[מים] לכך  
 אמ' בענין פן תשחתו<sup>9</sup> וג' תבנית כל רומיש וג' תב[נית] כל בהמה וג' לכך  
 25 אמ' [פן] תשחתו: מלמד שכל העושה תמונת כל . . . . .  
 [ת]שחית תבנית זכר או [נקב]ה על בני אדם אימר . . . . .  
 . . . . .

(verso)

. . . . .  
 . . . . . וג' ול . . . . . טחון אות[ם]  
 [ה]ים לחיון למקום רחוק שכך מצאנו בע[ניין]  
 [ויקח] את העגל וג'<sup>10</sup> ולשרוף כל [בי]ת הבמות . . . . .  
 5 כל כליהם [לשרוף] ולהדק ולהשליך עפרם ל . . . [שנ] וינתצו לפניו  
 את מזבחות הבעלים<sup>11</sup> וג' וא' ויש[רפם] מחיון לירושלם<sup>12</sup> . . .  
 כל מקום אשר יהיו ישם ישנ' [אבד] תאבדון את כל המקום וג' במה  
 דברים אמורים כשיהיו מסורים בידך [וה]ם וארצם [בידך] שנ' אשר אתם  
 ירשים אתם<sup>13</sup> וג' ולנתון את בית הבעל ולשימה למחראון[ת] שנ' ויתצו  
 10 את מצבת הבעל<sup>14</sup> וג' ולשרוף עיר הנדחת ולא לבנותה עד [עולם] שנ'

<sup>7</sup> Our author adopts here the explanation which the Jewish translators of the Bible into Greek are reported to have inserted into the text. See Mekilta, Bo, c. 14 [ed. Friedmann, 16<sup>a</sup>]: וזה אחר מן הדברים שכתבו לתלמי המלך כיוצא בו כתבו . . . אשר חלק יי אלהיך אותם להאיר לכל העמים.

<sup>8</sup> Gen. 1. 14.<sup>9</sup> Deut. 4. 16, 17.<sup>10</sup> Exod. 32. 20.<sup>11</sup> 2 Chron. 34. 4.<sup>12</sup> 2 Kings 23. 4.<sup>13</sup> Deut. 12. 2.<sup>14</sup> 2 Kings 10. 27.



ושרפת באש את העיר ונ<sup>15</sup> ולהרוג כל עובדיה ולא לכ[רות ברית עמהם]  
 שנ לא תכרת להם ולא ב<sup>16</sup> ולא לעזוב ברשותך כל [עובדיה שנ]  
 לא ישבו בארצך ונ<sup>17</sup> רחיקת ניאוף מנ<sup>18</sup> שנ [לא תנאף]<sup>19</sup>  
 בעון עבודה זרה [ונלוי] עריות גלות בא ובאין אחרין ויושבין בכ[ם]  
 דכ ונתתי את עריכם הרבה ונ<sup>15</sup> והשמד[תי א]ת במז ונ<sup>20</sup> והשמותי  
 ואתכם אזרה ונ<sup>20</sup> בנילוי עריות דכ ולא תקיא ונ<sup>20</sup> מה הוא סבר[ת]  
 של[מ]קרא לא תנאף ניאוף על אשת איש נאמר שנ אשר ינאף את  
 אשת איש<sup>21</sup> אמ<sup>21</sup> את אשת איש ואמ<sup>21</sup> את אשת רעהו ללמדך שכל א[שת]  
 איש כאשת רעהו אסורה היא בין ישר ובין גוי שכן מצאנו בענין  
 ואין אעשה הרעה ונ<sup>22</sup> ללמ שאם תנצל מכל רוח ומבית דין שלמטה  
 מבית דין שלמעלה לא תנצל שכן אז לא ינקה כל הז בה<sup>23</sup> לפיכך יומתו  
 [שניהם] מות יומת הנאף והנא: ואפילו גוי העולם שהיו נלחמין  
 הם לישראל רשות לקוח<sup>23a</sup> את נשותיהן ובעליהן  
 . . . . . שחרנו שכן מצאנו בענין ונתנה יי אלה בידך ונ<sup>24</sup>  
 . . . . . [רק] הנשים והטף ונ<sup>24</sup> ו[ע]וד כת כי תצא למל ונ<sup>25</sup>  
 . . . . .

<sup>15</sup> Deut. 13. 17.<sup>16</sup> Exod. 23. 32.<sup>17</sup> Exod. 23. 33.<sup>18</sup> מנין =<sup>19</sup> Exod. 20. 14; Deut. 5. 18.

<sup>20</sup> Lev. 26. 31, 30, 32, 33, 18. 26. Our Karaite author copies here, without modifications, the Aggadah in Sabb. 33<sup>a</sup>: בעון גילוי עריות ועבודת אלילים: והשמטת שמיטין ויובלות גלות בא לעולם ומגלין אותן ובאין אחרין ויושבין במקומן. The same verses are cited in the Talmud. Cp. also Sifra to Lev. 18. 26: ולא תקיא . . . מלמד שהארין חייבת גלות ע"י הדברים האלה:

<sup>21</sup> Lev. 20. 10.<sup>22</sup> Gen. 39. 3.<sup>23</sup> Prov. 6. 29.<sup>23a</sup> Read לקחת.<sup>24</sup> Deut. 20. 13, 14.

<sup>25</sup> Deut. 21. 10. In the missing lines evidently אשת יפת תאר (21. 11) is explained in a way opposing the Rabbinic inference that a married woman is meant here. See the introductory remarks above, p. 295.

BY J. N. EPSTEIN, Charlottenburg.

*Sheeltot.*

There is no doubt, however, that the She. were composed in Babylonia, and thus furnish us linguistic matter of the genuine Babylonian-Aramaic type. The proofs are as follows:

<sup>1</sup> Concerning these tractates see the article by W. Rabinowitz in *ירושלים*, X, 233 ff., esp. 244-5.

299

and יתקרא, הם הכי, דוחקא, גורבא, אומא, אוינקא; Persian; נמי (פרהווי).

2. Its Babylonian terminology (תא שמע) מי, מאי, חא שמע, כי תיבעי לך, לא תיבעי לך, אם תמצוי לומר, אי נמי, או דילמא, אלמא, היכא, הני מילי, אלא אי אמרת, אי אמרת, בעינן, ולא מיבעיא, למימרא, אמור רבנן, &c.) and the almost exclusive use of the Bab. Talmud (a few citations from the Palest. Talmud and Midrash prove nothing to the contrary, comp. Poznański, *QR.*, N. S., III, 405).

3. Passages, though citations from the Babli, which speak of the Babylonians and Babylonia as לן, אנן, and ולא פליגי הא לן והא: No. 5: התם and להו in contrast to הכא ואילו בטלו כותים עבדינן: (109) 46; כי סליק להתם כו': 35; להו אנן שליחותיהו קא: 58; חד יומא כו' והשתא מ"ט עבדינן תרי יומי והכא נהנו בו: 68; דאייעד התם ונחת להכא: *ibid.*: עבדינן איסור (comp. *Hullin* 49 b-50 a and *Pesahim* 51 a). [Furthermore, *She. No. 100* paraphrases a difference of opinion in *b. Ber.* 35 a which is not called expressly a controversy, פירי דשאר אילני פליגי בה רבי חייא: בה תרי אמוראי במערבא ורבי שמעון ברבי חד אמר פירי דפרדיסא וכו' ומאן דאמר דפרדיסא לחוד מאי טעמיה פליגי בה תרי אמוראי במערבא חד אמר (in b.): דתניא רבי<sup>3a</sup> אומר) נאמר כאן תבואתו ונאמר להלן ותבואת הכרם וחד

<sup>3</sup> Cited in HG. חלב, ed. Venice (= V.), 132 b = Berlin (= B.) 549; comp. *טרפיות*, fol. 129 a = B. 529. Nevertheless also R. Han. cites *Pes.* 51 a from *Hul.*: והכא נהנו בו איסור. Besides, it was already remarked by J. M. Freimann to *והוהיר* II, p. 4, n. 90: מכאן משמע דרא"מ חיבר: השאלות בעוד היה בבבל ע"כ כתב והכא נהנו בו איסור *for Babylon* and התם *for Palestine* occur also in *Anan*: *Hark.* 4 ואף התם נמי; *הכא*, *האכא*, 14, 16, 21. Likewise in *Sherira's Epistle*, Neubauer, *Anecdota*, I, 22, 23, 27, 28.

<sup>3a</sup> This Baraita from the School of Rabbi, רבי רבי, was considered by Sic. as post-tannaitic, Amoraic.

אמר קדש הלולים דבר שאומרים עליו שירה. Since this is no citation from the Babli the author must have composed it in Babylon.]

4. Furthermore, the single Sheeltot are to be considered from the very outset as of Babylonian provenance, i. e. as a collection of decisions and lectures<sup>3b</sup> by Babylonian scholars (Geonim)—as far as they did not conflict with the personal opinion of R. Aḥai—in part literally transmitted, as already suggested, but without proof, by Reifmann.<sup>4</sup> Thus the She., No. 58: ה"ש דתניא בראשונה: ברם צריך הלכתא בשמואל כו' למימרא דהלכתא בשמואל (quoted in the name of Aḥai, Responsa, ed. Cassel, No. 133), is mentioned in a responsum of Sherira as a decision delivered on a שבתא שבתא before the exilarch Solomon b. Hisdai in the days of R. Samuel b. Mari, Gaon of Pumbeditha (it met, however, with opposition), Responsa, ed. Harkavy, No. 183, p. 82: ואיכא מן רבנן דאמרי חבא לענין שומא הוא דקא מעריך רב נחמן תלתא דאינון בית דין הדיוטות ואמרי דבימי שלמה בר חסדאי ריש גלותא ביומי מר רב שמואל גאון נם (פומבדיתא, פום = פס. r.) אמירא בשבתא דריגלא קמי ריש גלותא ופסק<sup>5</sup> כרב נחמן דהטולה לסיועיה בשמואל דאמ' שנים שדנו דוניהן דין אלא שנקראין בית דין חצוף ואהדרוהו ואמרו ליה דרב נחמן דואלו מציאות טפי דיקא ודמיא להא ואיפסקא כר' אבהו קמי תרתין מתיבאתא. Again, Hai Gaon in Responsa, ed. Harkavy, No. 228: ואתם חבירינו שמו מפניו דברים שהן מסורת בידינו מפי אבותינו ואבות אבותינו מדורות הרבה כלשון הזה פנויה דונאי ולא ידעין במאן זנאי

<sup>3b</sup> 'שאלתא דבלה' see below, sub I.

<sup>4</sup> בית תלמוד, III.

<sup>5</sup> Comp. Nathan ha-Babli: ופותח ראש גלות ודורש בענין הפרשה של אותו היום או יתן רשות לראש ישיבת פומבדיתא כו' וכשהוא נומר מתחיל בבעיא ואומר ברם צריך את למילף ועומד זקן אחד חכם ורגיל ? זקן חכם ורגיל? Now was not R. Aḥai this

כשר או פסל ושאיִלנה ואמרה לא ידענא ליה הוולד שתוקי ואו אמרה מכשר הוולד כשר ואפילו חזוה דאיבעל ולא ידעינן לכשר נבעלה או לפסול ואמרה היא לכשר נבעלתי היא כשרה לכהונה ובתה נמי כשרה ואילו פנויה: resembles almost *verbatim* She., No. 95: דונאי ואולידה ולא ידע (so MS. E<sup>6</sup>) אי מן קרובין דאסירן לה זנאי דהוה ליה הולד ממזר אי מן הנך דהתירא אינון לגבה<sup>7</sup> דהוה ליה וולד כשר הוה ליה שתוקי ואסור למיעל בקהל ד"י. ברם צריך אילו היכא דחזוה דאיבעל ולא ידע אי מן כשר אי מפסול ואמרה היא דמכשר נבעלתי כו' מי מהימנא או לא כו' אם תימצא לומר לגבי נפשה מהימנא נבעלתי כו'. Likewise in the (by R. Samuel Gam'a), fol. 143 (Steinschneider in *Jüd. Zeitschrift*, II. 78): רב ופי אלהכות אלמנסובה למ' רב יהודאי ז"ל ופי אלהכות מר' שמעון קיארא ופי שאלתות מרב אחא מישבאחא תגד והיכא [ד]משכתחא בהמה בעלת כוליה אחת... (wanting) . . . וקאל אדונינו . . . האי . . . אן ה"ה אלקול (in our copy of the She. משמא דרבנן סבוראי אתמר וכעין תלמוד נקיטין ליה<sup>8</sup>).

For a Palestinian origin, however, there is no evidence at all; for שאלתא, ברם, צריך, היכא, and אלפא—which are quoted by Ginzberg—are good Babylonian-Aramaic words, since they occur in both the Babylonian Talmud and the Gaonic literature, as I shall prove further below.

The date of the composition of the Sheeltot is therefore to be placed before the Gaonate of his pupil Natroi (Natronai) Kahana—who was the cause of his emigration to Palestine—which, according to Ibn Daud (Neubauer, *Anecdota*, I, 63), lasted thirteen years, until 4521 (= 1072 Sel.), and hence began at 1059/60 Sel. Sherira Gaon, however, places in the year 1059 Sel. the beginning of the Gaonate of Rab Samuel b. Rab Mari, which is followed by

<sup>6</sup> E = MS. Epstein, F = Cod. Merzbacher, Frankfurt.

<sup>7</sup> E: פנויה דונאי וילדה ולא ידע אי מהנך. F: אי מרחקים זנאי. ולא ידעה. ed. V: קרובים הוא דאסירן כו'.

<sup>8</sup> More in another place.



that of Natroi Kahana (the duration is not given), then Abraham Kahana (again the duration is not indicated), and then in the year 1072 Sel. begins the Gaonate of Rab Dōdai (Neubauer, *ibid.*, pp. 35-6). According to this statement Natroi's term of office would have to be shortened slightly, and 1061-1070 Sel. would be the date. At all events, the composition took place during the Gaonate of R. Samuel b. Mari, under the reign of the exilarch Solomon b. Hisdai (see Sherira), which is confirmed also from another source (see above under 4).

The place of composition is probably Pumbeditha,<sup>9</sup> where subsequently Natroi became Gaon.

Whether his above-mentioned pupil, Natroi of Bagdad, took part in the redaction of the Sheeltot, cannot of course be maintained with any degree of positiveness. Redactional glosses, however, which are exceedingly ancient and are found in all our MSS. (אי נמי מיישרא דשאלתא, אי נמי. &c.) make it evident that the work has come down to us in the form of a later redaction considerably modified and shortened by his pupils. Further proof is furnished by many She. which are abbreviated and translated into Hebrew (as, for instance, No. 167—see *Hal. Ged.* and *Geonica*—No. 146, see *Hal. Ged.*, &c.), and also by a passage in No. 138: אמר רבא ובי בעין תנאי ב' MS. E and RNZB<sup>9a</sup> אמר מר רבה כי ב'.

<sup>9</sup> In שחיתת ה' fol. 214b: ותנר פי שאלות מרב אחא משבחה בפרשת: בהעלותך . . . ואעלם אן הדא אלאסתאד כאן הר גבוה ור' מנחם מונל בחבמה ומעאצר (!) למר רב יהודאי נאון ז"ל ומן אחל מכאנה נעני פום בדיחא. Steinschneider, in *Jüd. Zeitschr.*, II, 79-80.

<sup>9a</sup> MS. of R. N. Z. Berlin, quoted in his commentary שאלה העמק שאלה and in his Additamenta.

<sup>10</sup> If מר רבא, the pupil of Jehudai Gaon (see Aptowitz, *REJ.*, LVII,

Assuming that Natroi Kahana participated in this redaction, we should have to expect in our She. also something of the Aramaic dialect of Bagdad, to which no doubt belongs the *ספר המצות* of Anan (see above), who, as a member of the family of the exilarch, probably had his residence in Bagdad.<sup>11</sup>

I begin with the technical terms and other constant expressions. It should be noted at the outset that we can hardly speak about the She. 'citing' the Babli; where the latter is quoted it is often done in paraphrase, and even in citations the exact wording is not retained (see above *sub* 3; furthermore, e.g., *sub* 13 on הירא, הלן, אינן, 14, 15, 17, 18, 19, 21, 25, 29, 31, 43, 48, 71, &c.), but rather accommodated to the language of the She.

1. *שאלתא*. Every She. begins with the word *שאלתא* (pl. hebraized *שאלותא*, as the name of the book). The word is good Babylonian; it signifies there not only 'question' = בעיא, as Meg. 28 b : *הוּ קיימי ושאלו שאלתא מרבה* : and Shab. 30 a-b : *שאלו שאלתא לעילא מר' כו' ולענין שאלתא*

246 ff. ? Now comp. also the הלכות על סדר הפרשיות, ed. Schechter (in print in the *Festschrift zu Ehren D. Hoffmann* [now Hebr. division, p. 263 ff.]) A recto, l. 1 f. : *א' רבא הל' כר' שמע'* (= She. No. 47, וחוהיר, I, 240-41); *ibid.*, l. 1. ff. : *א' רבא חרש שיודע הלכת שחיטה הרי זה לא ישחוט* (= ה' ראו 137) מעשה בחרש אחד שכתב הלכת שחיטה ובא לפני *comp. Rabba. Hul. 12 b* *רבנינו אבא*; further, V. 23 : *שכל טוב* = ר' יוחנן הסנדלר או' כו' א' רבנינו אבא כך הל' II, 261, in the name of הנאון = R. Jehudai; ה' ראו 6 on the contrary like א' רבא מה בין מבשל לשחוט אלא המבשל כו' further, *ibid.*, l. 25 : *ר' יהודה* (against ה' ראו *ibid.*, and against R. Dimi Hul. 15 b). As to the relation of Mar Rabba to 'R. Aḥa' we must call attention to *Kalla rabbati* (comp. Aptowitzer, *l. c.*, note, ch. 4 : מתקין לה רבא כו' א"ל רב אחא כו').

<sup>11</sup> That Anan lived in Bagdad is proved by Ibn Alhiti (Poznański, *JQR.*, VIII, 432; ירושלים, X, 84). Comp. in addition the *Irakīyah* (إيراقية) in Targ. Onk., Berliner, *Massora*, 23, and below to *לא אית*, *sub* 14.

דשאלנא קדמיכון כו' (so Rashi in accordance with MSS.), but also, as is frequently the case with the Geonim, 'responsum' (comp. my *Der Gaonäische Kommentar*, &c., pp. 83 and 160) and even 'lecture' of the Resh Metiba generally, as HG. אילו פירושי דפריש מר רב, בבורות, ed. Venice, 138 d below: חנינאי ריש מתיבתא בשאלתא דכלה (naturally is the correct reading; concerning כלה see below, the passage quoted *sub* 2 and *sub* 85).

2. Every She. opens then (after the word שאלתא) as follows: ד — מחייבין דבית ישראל, ד — מחייבין דבית ישראל כו' — דאילו כו',<sup>12</sup> ד — אסיר להון לדבית ישראל כו', דאילו כו' (No. 19), דאזהרינהו קב"ה כו' (167 and 102). The ד is the Bibl. Aram. ד, Papyri זי (comp. my 'Weitere Glossen, &c.' in *ZAW.*, 1913, p. 235), Syr. ד = לאמר, as introducing the direct speech. It is preserved in the Talmud as far as I know only in the following places: Suk. 46 b: לא לימא איניש; Ket. 53 a: דעול ועשייה; Ker. 3 b: א"ל דהא פלונתא דר' יוחנן ור"ל כו'; *ibid.*, 18 a: אמר; Me'ilah 14 b: ליה דהא מני ר' מאיר היא; Sanh. 46 b 'Aruk: דעבר ארון ליה דעבר ארון וקבריה ביה. דעביד ארגו ("כלומר תתנהו בארון"); RCH.: אימר (אימור) דאמרי אנא. אימור דמחוסר זמן הוה: comp. Rosh Hashanah 6a: אימר דאמור רבנן. But it is quite frequent in Gaonic literature as well as in Anan's writings: HG. גיטין, ed. Ven., 79 a (B. 325): בעו רבנן קמי מר רב חנינאי נאון בכלה רבתי דנכרי לא הוי שליה כו' מהו דכתבא דנן כו'; Responsa, ed. Hark., No. 555: למיכרביה כו'; in the 'Formularies of

<sup>12</sup> No. 60 E has: שאלתא דאילו מאן, F: שאלתא דמחייבין בית ישראל; דאילו מאן; likewise No. 115 E, F, and Oxf. c. 18 (fragment): דאילו מאן; No. 44 F: ברם עריך דאלו בכור כו'; and 130 F: ברם עריך דאלו מאן כו'; otherwise here without ד.

Decrees, &c.', by Aptowitzer in *JSQR.*, 1913, pp. 23 ff., No. IX (p. 29): 'והכי כו' פל' בת פל' כו' והכי כו' : סהדותא דהות באנפ[נ]א כו' דפל' בת פל' כו' והכי כו' : אמרת דפל' בעלי שביב כו' : Responsa ננוה, No. 13: 'ואי כתבי סהדי כהאי לישנא דקנינא מן ראובן דבטיל כו' : In She. not rare even in other connexions: No. 10: 'דאמר לי רב : דנטרתיה (E) ואמר שומר שני דכי אורחא נטרית יתה ; כהנא דכי הואי בי כו' ; ואמרה דאנא עשור נכסי בעינא : 21 F (באורחיה) ; 60 E and F : אי נמי כתב ליה דיסקא : 72 E and F ; (הא קא E) ; הא אמרה דלא בעינא ואמרה היא דמכשר נבעלתי כו' ואמרה היא : 95 ; דשדר לי ביד פלוני כו' ואמר ליה דלא שוי הכי ואנא : 113 ; (מעברנא E F) דמכשר אעברנה (likewise E, but F wrongly) ואישתבע ליה דלא נולתיך : 119 ; בהכי מזבנינא לך דבשעתא דאמרו ליה לאהרן דמשה : 130 E ; (! גזליה F) ; and 130 E : וקא אמא דלא : In Anan, Hark., 5 : מן דעתיה הוא דיהב לך אמא חקותי תשמרו קא מוהר להון דנטריה (= דנטריה) : 6 ; תלבש כו' הכי קא [אמא] ליה רחמ' למבשרת ציון : 13 ; לנפשיכון לאוריתא קא אמא לך דחריפינון ליבנך באוריתא : 24 ; and 24 : דאמרי לישראל כו' HG., ed. B., 63 : ומתבעי ליה לאודועי דאנא לא קא מברכנא : *ibid.*, 326 : ועוננה דאתיה לבי דינא ואמרה דהו עאלי (= עלי) שהדי כו' : (ed. V., 79 a, הו עלי, hence the correction by Hild. is unjustified) ; ed. V., 109 c : הלואה ; ואי אמר ליה לוקח דבעינא : 109 c : ואי אמר ליה לוקח דאנא מכי יהבי לך כו' ; *ibid.*, d : למיכתב כו' אמר ליה לוקח דאנא מכי יהבי לך כו' ; (= ed. B., 448, 449) ; in ולימ' להון דהני זמי דפלניא אינון כו' : HG., ed. V., 66 c (B., 315, ה' ראו, ed. Schl., 121) : וכן אמרת פלנית דאנא הוה נסיב לי כו' : Responsa, ed. Cassel No. 41 (comp. my 'Rechtsgutachten, &c.' in *Fahrbuch der jüd. lit. Gesellschaft*, IX, 261) : יכיל ניגול למימר ללוקח דאנת : א"ל דאת : Responsa, ed. Hark., No. 546 : בחדי ארעאי כו' ; R. Zemah : ואמ' דעייני לי בחושבאני כו' : No. 554 : מהימן כו' : אחת לי אנרתא מביתו (מבית ר.) דראובן : 43 : דראובן ; דסמכתין עליה כו' לבתר יומי אמר לן האי ראובן דשמעון כתב לי כו' ; ולימא קמי בי דינא : *Geonica*, ed. Ginzberg, p. 101, last line : א' לה בר ראובן דבצרה מדינתא היא כו' : 16 : *ibid.*, 212, l. 16 : דאנא כו' ;

ואמרת ליה דאנת זבנת גריוא כו' : *ibid.*, 213, l. 21 ; מאי טעמא בעית כו' ; *ibid.*, 214 : מי אית ליה לבעל למימר דהא איתתא כו' ; *ibid.* : (= ואילא) אמרה אי[תתא] (sic!) דולד דילי כו' ; and finally 267, l. 3 : ודאמר רתו (= דתו) ניעבריה כו' : 'and as to his saying : come ye, let us remove him, &c.', אתו = תו, imp. pl., as, for instance, Baba batra 22 a : (תו אכלו בישרא). Comp. Land., *Anecdota Syriaca*, III, 3, l. 20 : ואמרו דתו נבנא לן קריתא.<sup>12a</sup>

עמא דבית ישראל is an abbreviation for דבית ישראל, as in No. 1 : לעמא דבית ישראל (עמיה דבית), as likewise in the Bab. Talmud דבי נשיאה, דבי ריש גלותא, in Targ. Yer. II to Deut. 25. 17-18 דבית עמלק, in Pal. Talmud frequently אילין דבית פל' (similarly Syr.). In Targ. Yer. I in direct speech : עמי בני ישראל (often), in Targ. Yer. II : (עמי עמי) עמי בית ישראל, Exod. 20. 1 ; 23. 2, 19 ; 34. 20 (עמי עמי בית ישראל) ; Lev. 19. 16 (עמי בית ישראל) ; Deut. 14. 22 (עמי בני ישראל) ; 25. 4 (same) ; Pal. Talm. Ber., V, 9 c : [Mand. דבית] ואילין דמתרגמין עמי בני ישראל כו' :<sup>12b</sup> [עסראייל Sidra r. I, 45, 5 fr. below, 120, 9, 10.]

דאילו is frequent in the Bab. Talmud, note particularly Pes. 5 b : מיתביד ברשותיכו : בין דאילו מיוניב ואילו

3. והיכא. After the introduction follow details, often prefaced by והיכא (e. g. Nos. 6, 17, 20, &c.) in the sense 'if', *si*, of the legal codes, Syr. אין). In this sense היכא appears here for the first time (then frequently in HG., &c.). Comp. והיכא in Anan, ed. Schechter, 12, 21 ; 14, 14.

4. ודאי. Then follows very often (usually before ברם ודאי as an introduction of a case about which there cannot be any doubt : 'this is certain' (that if . . .), e. g.

<sup>12a</sup> See Addenda, No. 16.

<sup>12b</sup> See also Landauer, *Festschrift Harkavy*, p. 26.



No. 17: ודאי אמר ליה זיל כו'; 20 E: ודאי אמר ליה תא כו'; 38 *bis*, 43: ואי ודאי כו'; 50, &c. In the Bab. Talm. we usually find פשיטא instead (also in She., No. 42—citation from Sanh. 74 b—כו' בעי ר' כו'; No. 154: (פשיטא שערי כו' ברם כו'; No. 170: פשיטא הוא ארוך כו'), which is always rendered by ודי (ודאי) in הלכות ראו, e.g. p. 8.

5. ברם צריך. Then comes the 'question' which begins (often) with ברם צריך, or ברם alone, as the She. from the Petersburg MS. in the ed. Wilna, III, 226; *Geonica*, 386 = No. 44; *ibid.*, 372 r., l. 25 and v., 7; Hark., No. 376, p. 191, a citation fr. No. 124; HG., ed. V., 57 b—ed. B., 275: ברם צריך—; *ibid.*, 57 d—ed. B., 277: ברם צר'—, wanting in She.; והזהיר I, יתרו, fol. 32 a, She. No. 115 F: אינמי ברם אלו: No. 124 F: ברם אלו היכא כו', &c. The complete formula was למילף (or צריכין אנו), according to the testimony of Nathan ha-Babli (Neubauer, *Anecdota*, II, 84, cited above, p. 301, n. 5). So it is still found in the ed. (ed. = ed. Venice 1546, which I use exclusively throughout) Nos. 1, 2, 65; abbreviated to ברם צריך למי' in Nos. 133, 135 ll. 1 and 3, 142 l. 2, 146, 168; ברם צריך למ' in No. 139. Beginning with No. 97 the abbreviation למי' has been resolved erroneously into לומר, למימר, which is always missing in MSS. E and F. The complete formula mentioned above is still preserved in MS. F, Nos. 35 and 44 (margin); *Geonica*, 371 (ברם צ' א' למי'), 380 (ברם צריך את); in my Vienna fragment, *ſQR.*, 1914, 420 ברם צריכין אנו למילף; likewise in the pl. ברם צריכין, in Tanḥuma, חקת = No. 137; MS. Oxford (fragm.) hebr. d. 63 (2826<sub>31</sub>) fol. 55 v., No. 33 *bis*, fol. 56 r., No. 34; (2826<sub>50</sub>) fol. 99 v., No. 4, fol. 100 r., No. 10 *bis*, 100 v., *ibid.*, 101 r., No. 96; HG., ed. Berlin, 219 (wanting in She., No. 103); abbreviated to

למילף ברם צר' MS. Oxf. (fragm.) d. 48 (2760<sub>10</sub>) fol. 23 r. (No. 6), 23 v. (No. 7), 24 v. (No. 8); Oxf. (fragm.) e. 16 (2660<sub>8</sub>) fol. 12 r., No. 4 (בר' צר' למ') and fol. 12 v., No. 5 (the same).

ברם is not confined to Pal. Aramaic, as Ginzberg maintains, but was also used in Babylon in public inscriptions, as e. g. Baba batra 58 b: ברם סאבי דיהוראי אמרי, and in lectures. For this assertion we have not only the above-mentioned testimony of Nathan ha-Babli, but also such Babylonian-Hebrew passages in the Babyl. Talmud as the frequent דברים שאמרתי לפניכם טעות הן בידי ברם כן אמרו (R. Nahman in Nehardea), Shab. 63 b (R. Dimi, *ibid.*), Hullin 56 a (Ze'ri, *ibid.*), Erub. 104 a, B. B. 127 a and Nidd. 68 a (Rabba in Maḥoza); comp. Yeb. 108 b: אמר רב יהודה אמר רב כו' אמר ר' ישמעאל בר' יוסי לזו לא הוצרכנו כו' ברם כן שאלו כו'.

However, this word was preserved later in Babylonia (nor is it very frequent in Syriac), like many another word, only in the official language.

צריך signifies in She. not as in Yerushalmi 'it is doubtful', but, as already mentioned, it was shortened by the copyists from למילף את צריך, and this certainly is good Babylonian, B. m. 101 a: כגון דא צריכה רבה; *ibid.* 16 a: לא צריכו; Naz. 19 a: לא צריכו, the frequent רב הווא בר חייא איצטריבא; Bek. 31 a: לא נצרכה אלא, צריבא, &c. ליה שעחא.

6. אלפא. בריך שמיא. A blessing precedes the answer to the 'question': No. 1: דיהב (F רחמנא) בריך שמיא דקוב"ה (F לנא אוריתא ומצותא על ידי משה רבנא לאלפא (למילף ולאלפא) עמיא דבית ישראל. So also Nos. 64<sup>2</sup>, 125, and No. 7 MS. Oxf. d. 48, fol. 24 r., margin; abbreviated to שמיא בריך שמיא דקוב"ה Nos. 66, 92, 121, 145, 154, 165, 166, and 170; ed.

Wilna, III, 226; *Geonica*, 381, and H.G., ed. Berlin, 235 (wanting in our copy); shortened to בריך, *Geonica*, 364, 368, 371 (ברוך שמיא); והזהיר, I, 152 (= 157 שמיא בריך), 277 (ברוך שמיא), II, 69, line before last (ברוך r. צריך), 101, 119, 141, 160, 174, 188, 222, 255, and 275. In MS. F, beginning with No. 6 up to 58 throughout: בריך שמיא דקוב"ה, or בריך שמיא וכו', or even בריך. Otherwise it is missing altogether.

ברוך רחמנא comp. Ber. 54 b: בריך שמיא דקוב"ה דיהב כו' בריך; בריך רחמנא דיהב מלכותא כו' 58a; Shab. 88a: בריך בריך; but רחמנא דיהב אוריאל תליתאי כו' also otherwise (comp. also the קדיש prayer: שמיא יתברך כו' שמיא יתברך שמו של הקב"ה שבחר כו' 15; Hebr. H.G., ed. B.), (דקוב"ה). This introduction is quite frequent in the later Midrashim.

אלפא likewise is not confined to Pal. Aram.; as a matter of fact it is found in b. Naz. 4 a: לאלופי שכר שכר למקדש; and in Anan, ed. Hark., 22: מלוי, מלפין, אלפונן, אלופי; in a question from Basra to R. Moses, Gaon of Sura, *Geonica*, 214<sub>6</sub>: דנפיק מנך טעמא מלפך and Yeb. 63 a: אליך מרנא לעברוהי; אלף was therefore current in Babylonia alongside with אלף.

7. Then follows: אימור כן תנו חכימא במתניתא דילנא (whereupon . . . תנו רבנן, or . . . תנן), No. 64<sup>2</sup> (E and F have אמור כן, 66, 92 (which in E and F is found in תנא), E אמור כן תנו חכימא) and F אמור כן תנו חכימא (אמור כן כו'), 121, 154 E (אמור כן כו'), 165 E (אמור כן כו'), 166, 170 (אמור E), and thereupon the Derasha. Now Reifmann (בית תלמוד, III, 28) made the most absurd suggestion that it is a mistake for עימ"ר = עימ"ר רבנא, and this was incorporated in the אומר, s. v. אומר, without the least scruple! But, indeed, it is the imper. אימור or אימור.

<sup>13</sup> But 64 has indeed על ידי משה רבינו anteceding!

'say'! in Babli אִימַר, אִימַא (Aboda zarah 10 a : לעילא); in Pal. Aram. אִמּוּר (מור) and אִימַר (Dalman, *Grammatik*, p. 246); in אִימַא = אִימּוּר כַּעַן תַּעַר : 105, ה' ראו, HG., ed. V., 96 d.<sup>14</sup> (see also below *sub* 35), comp. אִיפּוּר and Mand. אִמַּא and אִמּוּר (Nöldeke, *Mand. Gram.*, p. 242). It is an exhortation to the interpreter, אִמּוּרָא, standing near the learned lecturer, to begin the Derasha (comp. Sanh. 7 b *et al.*).

מתניתא דילנא. No. 64 follows a Baraita; 66 Bar.; 92 F Bar.; 166 Mekilta de R. Ism. (but cited here from Zeb. 116 a); 121 Mishnah, 125 Mish., 154 Mish., 165 Mish., and 170 Mish.; HG. Gittin, ed. Berlin, 317 (the whole She. is wanting in our copy): ותנן במתניתא דילנא Mish.; *ibid.*, Kiddushin 340 (missing partly in our copy) ותנן במתניתא דירן Mish.; *ibid.*, Shebuot 499 (missing partly) Mish. דרתנן במתניתא דילנא.

Ginzberg concludes from this fact that here מתניתא דילנא is employed for Mishnah and Baraita, that the author lived at that time in Palestine, where everything was called מתניתא. But also in Babli תנינא (= תַּנִּינָא 1 pl., written תַּנִּינָא, She., No. 48<sup>4</sup>, HG., ed. B., 200 = תַּנֵּן, in Yer. תַּנִּינָא) is used for Baraitot, e.g. Ber. 8 b, Taan. 21 b, B. m. 59 b, 73 b, Hul. 29 b, where Rashi, it is true, resorts sometimes to the explanation תַּנִּי אֶנָּה (Taan., *l. c.*; Ket. 53 a): but on the other hand it is evident that תַּנִּינָא refers also to Mishnah (e.g. Meg. 27 b, B. m. 4 b, and frequently רבנן דתנינא), likewise the frequent אֵף אֲנִי נִמִּי תַּנִּינָא, which is used even

<sup>14</sup> Otherwise ה' ראו translates אִימַא by אִמּוּר, 28, 64. &c. The אִימּוּר דִּן אִימַר, אִימּוּר (אִימּוּר = אִימּוּר) ברשות לוקח היקר : 61 : אִימּוּר חיה נִשָּׂא בו : 61 : אִימּוּר שֶׁאִמַּר (= אִימּוּר דִּאִמַּר) ר' יוסי בין : 130 : מתחילה ועכשיו פרעו אם אחררה : but it occurs also in the first pers., p. 93 : אִימּוּר שֶׁיֵּשׁ לוֹ בֹּי. See also below, *sub* 35.

for Baraita, e.g. Ker. 22 a 'אף אנן נמי תנינא דתניא כו' Furthermore Ber. 22 b: בעל קרי כו' בר"א (Tos. II =) ת"ר לעצמו אבל לאחרים ארבעים סאה כו' תנינא במה דברים אמורים כו'. Entirely against Ginzberg's view speaks the word תניתוק, which is likewise used for Baraita (e.g. B. m. 23 b). Also מתניתין and תנן for Baraita has survived, despite all the corrections of the levelling revisers: מתניתין, e.g. Ned. 55 a (She., No. 121, has תנינא instead!), Tem. 14 b: דלא תיסמי כו' ; במתניתין תנא אלף כו' ; on the other hand מתניתא for Mishnah Tamid 28 a! comp. B. m. 104 a: תניא תנן. Further, innumerable times תנן for תניא, where we could not possibly invoke corrections, e.g. Ber. 27 a: מאן תנא להא דתנן (= *Mekilta* בשלח, Yoma 83 b: רבי אבא מתני, for which Hul. 106 a: היינו דתנן מים ראשונים כו' (see R. Isaiah Berlin, *ad loc.*), B. m. 119 a: ותנן נמי נבי ערלה; Hul. 6 a, 14 a, where the editions have דתניא, but the Tosafists had דתנן — דתנן also Erub. 36 b, Yoma 55 b, and Suk. 23 b according to Tos. and R. Han., *ad loc.*, likewise Git. 28 a (25 a erroneously דתניא, B. k. 69 a, and Me'ilah 22 a — ; further Hul. 14 b, 15 a, 31 b, 58 a *bis*, 69 a, 77 a, 82 a, 111 b, 125 b, 138 a (see the marginal glosses), and even 87 b (see Tos., *s. v.* תנן!) and 120 a (see the marginal gloss)—all this in one tractate!—and many more.<sup>15</sup> Attention should also be called to Beṣah 16 b: ת"ר כו' = אתם שונים (משום דשלח ר"א לנולה לא כשאתם שונים בבבל רבי כו' הניתוח for Baraita). Similarly *vice versa*, תנן for תניא is very frequent (comp. Ginzberg, *Geonica*, p. 190, and Aptowitzer, *MGWJ*, 1911, 637, and ראבי"ה, 89, n. 8.<sup>15a</sup>

<sup>15</sup> Comp. in addition Tos. Suk. 4 a, *s. v.* בית, *ibid.*, 18 a, *s. v.* בארובה, and Nid. 26 b, *s. v.* בתחלתו, likewise *Sepher Keritot*. [See now also further proofs by R. Baruk b. Samuel in R. Bezalel's התלמוד, Hoffmann. *Festschrift*, p. 216-17, No. 421.]

<sup>15a</sup> [More detailed data on this theme, in my book *Der Mischnatext und seine Überlieferung* (in MS. See also *Jahrbuch*, XII, 121 below.]





*ibid.*, 41 d: 'אמר מר דברים שבנינעה בו' (פסק), which was stated previously in HG. For this purpose the She. employ מימר קא אמרין (see below); in its stead we find frequently in the She. the expression 'וכי לימא מר בו' and מר with the third person of a verb inst. of the second: No. 31, 'וכי לימא מר הכא נמי שביק בו'; 48<sup>1</sup>, 'וכי לימא מר דבדוכתיה'; II, 3 (= והזהיר) 'וכי לימא מר בעלי מומין בו'; 68, 'וכי לימא מר דשיליא'; 86, 'וכי לימא מר דשיליא'; 118, 'וכי לימא מר אי בפטר רחם בו'; corrupt No. 32, 'לא לימא מר דאית ליה' (E) 'לא ליבמ' מר מה דאית לי בו'; 33, 'דאי מצריך ליה מר משיבה בו'; (לא לימא מאן דאית ליה F); 48<sup>4</sup>, 'כי עייף ליה מר'; 127, 'דכי משח ליה מר בו'; 71 end, 'אמאי קא מחייב ליה מדאנוליה קמא, r. with E and RNZB. (אמאי קא מחייבת ליה אההיא שעתא דנולה: b. B. m., 43 a); 178 (where the whole is probably derived from the She., but is missing in our copy): 'לא נימא' (ed. V., לא תימא), ed. V., קרוש (which no doubt belongs wholly to the She.) 12 c: 'ולא נימא מר דהני מילי' (ed. B., 44, comp. further *Seder R. Amram*, ed. Frumkin, I, 84: 'וכי לימא מר בשלמא בחול בו'; corrupt in *Pardes*, ed. Const., 57 b: 'וכי תימא מר תינח בחול בו'; Siddur Rashi. 3: 'וכי לימא מר) ממירה כמה זימני וכי תימא בשלמא בו'; probably from the She. also HG., ed. V., 96 c: 'ואי אמר מר בו' ואי (= Hal. Pes., ed. Schlossberg, 39: 'אמר מר בו' (= B., 537): 17 and HG., ed. V., 130 b (= B., 537): 'וכד מצריך ליה מר בו' (not in b. Hull. 55 b).<sup>18</sup> This expres-

<sup>17</sup> Sherira פירושא דרבנן סבוראי and adds: 'אלין מילי בסדר הזה וכלשון הזה אתאמרו מישמא דרבנן סבוראי וסדירן בפומיהון דכולהו רבנן בתלמוד כתלמוד 1 *JQR.*, N. S., IV, 435, n. 11, and above, p. 302.

<sup>18</sup> The halakah of גלורה is quoted in the name of R. Abai.

sion, which in the She. is addressed to the public, is preserved in Babli, as far as I know, only Ned. 71 a: איבעיא להו כו' אי אמר מר כו' ואי אמר מר כו'.<sup>18a</sup>

10. מימר אמור רבנן, מימר קא אמרינן, מימר קאמרינן. In connexion with an already mentioned halakah, to which then a further query (ברם צריך) is appended, the She. make use of מימר קאמרינן: No. 15 end: מימר קאמרינן אם קברוהו כו'; 26: אי נמי ברם צריך מימר קאמרינן דמחייבנן כו'; (so E and RNZB., F has מימר קאמרינן); 54<sup>2</sup>: מימר קא אמרינן נר כו'; *ibid.*: אי נמי מימר קאמרינן; 48 F follows the second She.: אי נמי ברם צריך מימר דאמרינן אלו מאן דאפקוהו כו' והיכא כו', whereupon comes a whole She.—somewhat abbreviated, it is true—which is wanting in our copy, but is still preserved in HG. in its greater part; 100: ברם צריך מימר; אמור רבנן פירא כו' (stated previously in the She.), and 129 E and F: ברם צריך מימר אמור רבנן אסור לקבולי כו' (in the She. above).<sup>19</sup> Further *Geonica*, 371 (corresponds to No. 96): ברם צריך את מימר קא; 380: ברם צר' א' למ' מימר קא אמר' מימר קא אמרינן דמחייב איניש אהני חמשה; 381: אמרינן דאסיר כו' = HG., ed. V., 31 b (= B., 156), in accordance with which the She. *Geonica* is to be corrected and completed<sup>20</sup> (which Ginzberg failed to see); Hebr. in She., No. 146: הרי אמרנו שנים כו' (the whole number is extremely abbreviated, but is preserved to a great extent in HG. and *Hal.*

<sup>18a</sup> On the other hand there is found in Babli אמרת Suk. 38 a and Naz. 60 a, inst. of מר.

<sup>19</sup> No. 137 E has: אי נמי ב"צ אמור רבנן כלי כו'. . . . אסירי, ברם צריך אמור רבנן כלי כו'; (stated in the She. above).

<sup>20</sup> p. 380, after כיבוד דיום הכפורים אפילו, a lacuna: מימר קא אמרינן דמאן; whereupon supply from HG., *l. c.*, as follows: מימר קא אמרינן דמאן; אי נמי מימר; דאכיל ביום הכפורים מחייב כרת כו' קא אמרינן.

<sup>21</sup> הרי אמרנו, also in והזהיר, I. 35; הרי אמרנו, II, 113 = She. No. 85.

*Pes.* fragment <sup>21b</sup>). Again, in the She. extant in the HG.: HG., ed. V., 37 b (= ed. B., 187): 'ולענין מוקצה מימר קאמרינן בו' (almost the whole of *יום טוב ה'* certainly from She.); V., 57 b (= B., 275): 'ברם מימר קא אמרינן היבא דנפול בו' (B.: *ברם צריך*); *ibid.*, 57 d: 'ברם מימר קאמרינן דאילונית בו' (B., 277: 'ברם צר' מימר בו'); *ibid.*, 57 d: 'ברם צר' מימר בו', all from a missing She.; V., 123 d (B., 479): 'מימר קאמרינן (קא אמרינן) מאביל ומשקה בו' (= She., No. 56). In Babli *מימר אמר* is quite frequent.

11. קתני. As an allusion to something already mentioned the She. employ often the term קתני (inst. of *מר* אמר of the Babli): No. 58, 'קא תני דיני ממונות בו'; 74, 'קתני למול'; 74, 'קתני מוחת' (likewise E, but F erroneously *קתני מוחת*). However, this is the case already in Babli, comp. *Me'ilah* 2 a, 7 b, 8 a, 12 b, 13 a, to which Rabbinowicz (*l. c.*, 235) has called attention.

12. איתבעי. In Babli *איבעי* is used both in the sense of 'being asked', properly 'being sought' (comp. *נחבקשה הלכה*), 'being needed' (comp. *ברם צריך* above), and in that of 'be in need of, have to'. However, B. b., 58 b: 'חמן מתבעו סמנין'; Ned. 50 b: 'מאי סמא מתבעי ליה' (is necessary to him); Suk. 53 a (in the mouth of R. Johanan, it is true): 'לאחר דמתבעי' (whither he is to go); Sanh. 98 a, MS. Karlsruhe (in Margolis, *Grammatik*): 'דילמא מתבעינא' (perhaps I am asked for); Moed k. 28 a: 'ולא מתבעי' (and it is not asked for), antonym *מיסתבח* and in Yerushalmi it occurs frequently in the sense of 'being searched', e.g. *Erub.* I, 19 a: 'איתבעת מתני' ולא איתסתבח', likewise in the sense of 'be in need of, have to', e.g. *A. z.*, I, 39 b: 'אנא מתבעי מיקרי'. The She. employ predominantly in the sense of 'have to' (with *ל-*) *מתבעי* (מיתבעי), so ed. V., Nos. 1, 3 (here E and F

<sup>21b</sup> [See now J. N. Epstein in the *Jahrbuch d. j. l. Gesellschaft. Ffm.*, XII (1918), p. 123.]

מיבעי, 4 (F), 8 thrice (likewise E and MS. Oxford d. 48, fol. 24 r., F on the other hand מיבעי in the first and last), 15, 16 (E), 18 (F), *ibid.* end, 19 beg. (F), *ibid.* (E), 21 *bis* (F), the first time also E, 22 thrice (F), 31 once (F), 32 *bis* (F), 34 (F, E), 36 (F, E), 41 (F), 54<sup>1</sup> *bis* (the second time F), 58, 63 thrice, beside 89 (F), 101 (F), 111 (F), 130 *bis*, 147 *bis*, 161, and *Geonica*, 373<sub>11</sub>; in the proper sense No. 79: מיבעי ציבי. Ed. V. and the older MSS. (Genizah, Oxford Fragment) have therefore mostly מיבעי, by the side of the rarer מיבעי (Nos. 31, 36, 63). מיבעי ליה in ed. V. still in Nos. 2, 28, 45, 51<sup>1</sup>, 73, 132, 136, and 167, many of which, as most of the cases in E and F, are to be ascribed to the haste of the copyists who put down the form more familiar to them. Similarly מיבעי is frequent in HG., e.g. ed. V., 5 b *bis*<sup>23</sup>; likewise Jehudai Gaon Responsa, ed. Lyck, No. 45, frequently מיבעי. לא מיבעי, Hark. 113, No. 47 four times, Schechter 37 = 30<sub>14</sub>, 32<sub>5</sub>, 52<sub>7</sub>, beside מיבעי, Hark. 7 *bis*, and בעא, Hark. 81 *bis*, Sch. 5 l. l., 15<sub>13, 16</sub>, 28<sub>10, 22</sub> l. l.

13. הידא 'which' (fem.), is frequent in She. : No. 26<sup>3, 24</sup>

<sup>22</sup> ובעי, also No. 20; בעינן, No. 35.

<sup>23</sup> Instead of Ned. 8 b (Ar. and RN.): לא ואלי למישרי נידרא: we find in HG., ed. V., 75 c: לא מיבעי, no doubt only a paraphrase of the Syr. ܥܠܐ 'be proper, have to', and not a variant, comp. Rabinowitz, *ידרשלים* l. c.

<sup>24</sup> For this in the parallel 161: הי מינייהו, but alongside with it הידא. Also No. 26<sup>1</sup>: הי מינייהו עדיף; likewise 64, but for this in the parallel 122 הידא. No. 142: הי מינייהו מותבין; *Geonica*, 353: הינא מינייהו. הידא.



28 : (ה' מינייהו ב' להירא מפקעת לה : E, F and ed. 'Arak. 15 b 34, 53, 68<sup>3</sup>, 77, 83 *bis*, 135 end, and 161 (on the side of ה' ) ; ולא ידעין סיפי נואי בהרין ' which ' (masc.), She., No. 145 : (בהרין r.) ניסא כו' The Babli has הי (הייא) instead, the Yerushalmi, however, has הידא fem., הידא masc. throughout. Basing himself on this fact Ginsberg again concluded that Palestine was the birthplace of the She. But הידא (הירי) הידא is good Babylonian as proved by the following : *Geonica*, 390, from HG. : ואמרין הא (איהדי V., 69 c HG.) ; HG. Berakot, ed. V., 6 c : באבות כו' ספרא כו' בהירי אמר רב ספרא כו' *ibid.*, 70 b<sub>3</sub> : ואינשו (איהדי b. Ket. 28 b. : אהייא ; *ibid.*, 111 b : והירא : ed. B., 454 : חירא, r. הידא ; *ibid.*, 178 : עדים הי דא מינייהו ; R. Saadya, Responsa, ed. Hark., No. 555, p. 277 : ואי משום דלא פרישו הידא דרתא היא : and the masc. and fem. is found already in b, Ker. 3 b, הידא ; 4 a, הי דין ; Ned. 26 b, הי דין ; Men. 109 a, הידא (r. הידא, ed. Ven. 1529 and 1548 : (הי דין : comp. אירין, Tamid 32 a ; Zeb. 69 a MSS. : (הי דא l. הי הדרא : MS. R 1 : שמעתי שתים כו' ולא ידענא הידי. Syr. אירין, אירא ; Neo-Syr. הירא.

Here belong also the forms הלין (inst. of הני) and אינן (inst. of אינהו), (נינהו, הידא and הידא, which are very numerous in the She. : הלין, No. 22 : מהלין מילי (E and F like Fd. מהני) ; 73 F : כולה סעודתא מהלין חמשת ; 76 F : והלין חמשת המינן ; 85 F : ואי קריש חרא מהלין ; 95 F : דחויא דם בכל הלין ; 147 : ולהני שבעה : e.g. 103 : הני, and constantly והני מילי <sup>25</sup>הני קערות : 137 ; קרובים Anan, Hark., 28<sub>2</sub> : להלין מילי ; 45 : הלין מילי *bis* ; 47, 48, 51, 56 *bis*, 94, 95, 96, 100 : דאסירן לך הלין כו' כי הלך כו' ; 103

<sup>25</sup> But No. 168 ונהני נינהו, F and E correct ונהני נינהו. No. 88 beginning : והי מינייהו טמאין והי מינייהו טמאין והי מינייהו טמאין כדתנן כו' והי מינייהו טמאין כדתנן כו', E only והי מינייהו טמאין כדתנן כו', F only והי מינייהו טמאין כדתנן כו', as No. 95 and others.

below, 104; Sch. 325: מיקמיה הלך הוא כי ליי' ;  
 35, alongside with the constantly used והני מילי, and הנך,  
 הנאך (Hark., 5, 89, &c.) by the side of הלך (frequent in  
 Anan, see above, pointed הלך, Hark., 58; הלך also used by  
 the Geonim, see my *Rechtsgutachten*, &c., p. 248). הנך in  
 She., No. 34: אפילו להנך נמי: 39; הני דרמי כו' אבל הנך אחריני  
 ; (אפילו <sup>26</sup> להאריך כו' להנך לא כו' (F: כו' או דילמא הני לא כו'  
 והנך: 88; והנך ז' יומי: 86; והנך מיעוטא: 68<sup>3</sup>; דהנך פירי: 51  
 . (דהני F) <sup>27</sup> דהנך בני: 135; האי דתרומה והנך משתרו: 103; צפרים  
 Mand. האלין *hi*, by the side of האלין *illi*, Nöldeke, *Mand.*  
*Gram.*, p. 54. In the Babyl. tractates Nedarim, Nazir,  
 Temurah, Me'ilah, and Keritot,<sup>28</sup> as it is well known, הלך  
 occurs likewise by the side of והני מילי and הנך, all of which  
 are undoubtedly Babylonian. אינון is even more frequent  
 in She.: No. 14 (on the side of ניהו), 15 (אינון), 16, 17, 32—  
 six times!—34, 35, 43 end, 47 *bis*, 64<sup>2</sup> (citation), 74 *bis*,  
 77, 79, 86, 89 *bis*, 95 thrice, 103 *bis*, 147 *bis*, and even more  
 numerous in the manuscripts. Alongside with it is אניהו,  
 e.g. 2, 51<sup>2</sup>, 104, 114, and ניהו, e.g. 14, 88, and 108. הדין,  
 No. 11, 36 beg., 66<sup>4</sup>, 74, and 126, alongside with האי,  
*ibid.*, &c. הדא, No. 30: הדא מילתא (49 and 131: 131),  
 79, 68<sup>1</sup>, and 121 *bis*, alongside with הא, e.g. 47<sup>1</sup> (see also  
 above). But all this is known to occur in the above-named  
 tractates<sup>29</sup> and likewise in Anan throughout: אינון, with

<sup>26</sup> אע"ג דלא ידע האריך דקא מחתין ליה: She. No. 50: 'that' האריך: 76: כו',  
 מהאריך דלא מנטר כו' מהאי דמנטר: 76: כו',  
 &c.—האריך מידעם: 137, מהאריך דלא מנטר כו' מהאי דמנטר: 76: כו',  
 Anan, ed. Hark., 13: מה האריך כו' אף האיי כו' 31-2 the same,  
 83 pointed מה האריך, *ibid.*, No. 11 the same, 84-5 the same, 48 מה האריך  
 האריך: 21, 1710: 1710. מאנא

<sup>27</sup> Gaonic also אנה (Bab. אינך), see Aptowitzer in *JQR.* for 1913, p. 40.

<sup>28</sup> Besides also B. mez. 90 a: כו' רשמואל הלך תורי כו'.

<sup>29</sup> אינון also elsewhere in b. Ber. 31 b (= Shab. 118 b), 50 a:  
 אינון נפקין.



14 a: דליכא נבאי, edition: מיכא הוא דלא איכא נביה קא אמ', קאמר. — The inf. מיכא is a splendid parallel to לא מיכפת ליה Git. 62 a, comp. Fleischer in Levy's *Wörterbuch*, II, 454]. In Anan—it should be added here—לא איכא, לא איח throughout: ed. Sch. 9<sub>20</sub>, 14<sub>3</sub> bis, 23<sub>28</sub>, ed. Hark., 14, 21 bis, 62, 115 bis, 171 (לא איכא); Sch. 6<sub>31</sub>, 9<sub>21</sub>, 23, 25, 14<sub>12</sub>, 14, 15<sub>5</sub>, 23<sub>1</sub>, 3, Hark., 5, 18, 20, 41, 67, 107, 108, 116, 119, and 171 (לא איח). This is probably the older form, BA. לא איחי (Dan. 2. 10, 11) (*ibid.* 11), Pal. Mak., I, 31 a: לא איחי (Shebi. 39 c: לא איחי), but it also occurs in Babli (alongside with the more frequent abbreviated form לית and ליכא): Nazir 38 b: דלא איתיה (on the side of לית, often); Ker. 5 a: לא איתיה (but 10 a: לא אית; Me'ilah 2 a, b, 5 b, 7 a,<sup>30</sup> 12 a: לא אית, by the side of לית *ibid.* and 9 b; 19 a: לא איכא; *Midr. ha-Gadol*, 52 (from Sanh. 97 a): לא איכא קריטא bis (*ibid.* ליתח); Targ. Onk. Num. 24, 17 ולא איתוהי Cod. B., R., W., for וליתוהי, variant in Cod. 7 (Berliner, *Targ. Onk.*, p. 47, see also *op. cit.*, 143); Onk. Gen. 30, 32 Cod. Angel. has variant דלא איתוהי inst. of דליתוהי; Gen. 7. 3, 8 we have for דליתוהי the עראקה (عراقة, a reading from Irāk): דלא היא (Berliner, *Massora*, p. 23), for which Berliner rightly suggests דלא [איתו]הי. This would then be a form from the dialect of Irāk! see also above, introduction, p. 304.

15. על instead of א. The א constituting an abbreviation from על, אל, which is very frequent in Babli, does not occur in Anan at all; in She. we note a great tendency towards על: No. 6 MS. Oxf. d. 48: מידעם (עם?) דהוה על בהמה טמאה; No. 10 Oxf. d. 63: מידעם דהוה על גוי מחול = No. 37, ed. V.:

<sup>30</sup> 5 b: והא אביר וטרופ; 7 a: טמא דאיתיה בו פסולין דלא איתנן; 5 b: לא איתנן בעולם. *איתנן* in Anan, ed. Hark., 48, 106.

מירי דהוה על היכא כו' ; No. 35 : 97 F and F : מירי דהוה על אם אמו ואם אביו (ועל אם אביו F) ; 157 F : בחדא, ed.) ושדי ליה על חדא זייתא ; No. 11 E : מירי דהוה על עושק (לחדא F) ; 33 F : דקא מפקיר על כלהו נכסיה (ed. אכולהו, d. 63 illegible) ; *ibid.* d. 63 : כולחון ניכסיה ; No. 24 : דקא יהיב ליה זחי על פירי ; 43 : סמכין על קפילא נוי (below : דמקטרא על חדא : 96 ; (דאיתרא F) דעל יתרא : 68 ; (ליה אפירי ; (אבי E, F) מנחא ליה על בי סדיא ; *ibid.* : (אחדא E, F) בינתא איירי Geonica (ed. and ואי אמשכינן על ידי מרובא פסלו : *ibid.* F, see below) ; (איקרית F) רבה דמחיל על יקרית : 101 ; (איקרית F) יקרא דנפשיח לאסוקי : 99 F ; ותניא על פתורא : 107 ; (איקרית F) יקרא דנפשיח (ed. and E) על מה אמ' רב קדרות כו' : 137 F ; מינא על מינא (בנומרי E, אונימרי ed.) ואחתיה על נומרי : 141 F ; (אלמ', אלמא ; and 152 ed. and F) דיהיב דעתיה על אישות.

This על is frequent also in the above-named tractates of the Babli: Ned. 14 b : על ארעא (preceding it ארעא, but MS. M., R. N., Nachmanides and Asher : על ארעא) ; *ibid.* : על ענבים על תאנים ; 17 b : דעתיה אר דעתיה על ; 23 a : ארעתיא beside על דעתיה ; 25 a : ארעתיא beside על דעתיה ; 70 a : ארעתיא beside על דעתיה ; (אברעיך Kid. 36 b and else נפשיח Naz. 24 b : ארעתיא beside often ארעתיא, ארעתיא, ארעתיא, &c.) ; Ker. 9 a : איכא על ; 14 a : איכא כו' על הדא ; likewise 22 a : דמתני לה על הדא ; 12 b : איכא דאמר על ; 15 b : אהא, הדא איתמר לאו על הדין חטא ; 26 b : ארעתיא, ארעתיא, *ibid.* ; 26 b : ארעתיא, ארעתיא, ארעתיא (= ארעתיא) ; 27 a : ועל הדא אמרה ; 27 b : קאתי כו' דעל הדין חטא קאתי (אאשם =) אי קשיא אשם ודאי על אשם ודאי קשיא.

16. מירי. In Babli the shorter form מירי is the most generally employed, while מירעם is rare (see Levy, III, 31 b) ; especially numerous is מירעם in the tractates Ned., Naz., &c. (see Rabbinowicz, ירושלים, l. c.). In She.,



as in Gaonic literature generally, מידעם is predominant: She., Nos. 6, 11, 17, 21 *bis* (F has מירי in the second passage), 55<sup>1</sup> מידעם (= מירי<sup>2</sup> 55), 47 beg., and abundantly elsewhere; however מירי דהוה, Nos. 2, 6 (also מירי, but thereupon מידעם), 10 מירי דהוה = 37, but Oxf. d. 63 here: מידעם דהוה (see above), 35 end, 50, 58, 111, 113, 162; מירי also e.g. 20 and 70 *bis*. In the Gaonic literature mention must be made here of מידעם, so pointed *Geonica*, 182; מירעי *ibid.*, 172; and the pl. מיראני, מיראני, from a sing. מירא, Responsa, ed. Hark., 190 (see my 'Nachlese' in *Fahrbuch d. jüd. lit. Gesellschaft*, X, 373). In Anan מירי is frequent, Hark. 3, 13, 31, 34, 35, 36, 49 *passim*, 55, 82; Sch. 410, 12, 521, 23, 27, 814, 11 l. 1, 125, 6; more rarely מידעם, Hark. 18, Sch. 14 l. 1.

17. נתן, מיתן. In Babli we meet in the perf., part., and imper. forms of יתב; in the imperf. and inf. forms of יתב\*: מיתב, מיתב, and מיתב; inf. also of יתב: מיתב; impf. of נתן in isolated forms only: Ned. 55 a: דליתנן, Gittin 56b and B. m. 51 a: אתן; very rare is an inf. of נתן ליתן Sanh. 113 a [R. Samuel b. Hofni in ספר השותפות (in Hoffmann, *Festschrift*, Hebr. div., p. 89) cites from B. m. 32 a: התם אפוקי ומיתן ליתן, edition however: ומיתב להאי r. with MS. M. ומיתב; Pes. 12 a and b MS. M.: דנתן inst. of דמיתב in ed.]. In Yerushalmi, however, מיתן is frequent, e.g. Pes. III, 30 a, &c., She., like Anan and the Geonim, employ exclusively forms of נתן in the impf. and inf. She., No. 4: ומיתן לית; 39: ומיתן לה, למיתן לה: 21: למיתן לית; 11: למיתן לית; *ibid.*: למיתן: 40: (והדר ניתן F) למיתן לית צדקה ב' והדר יתבין לית; 41 (citation from Kid. 70a): לית, והדר ניתן לית: 44<sup>2</sup>: (וניתב F wanting, edition of Babli ויתב) לית: 63: למיתן לית; 56: למיתננה לית: 45<sup>2</sup>: דליתנן לית, דליתנן לית: *ibid.* end: ומיתן למאן דצריך למיתן תיתא ב' דבעי למיתן ב' יתבין: 117: למיתן ניה שמיטתא: 112 F and RNZB.: לית רשותא למיתן

למיתן בורקניה; ומיתן לבחני בו' ומיתן ללוי בו' : 132; *ibid.* below : ליחננו ליה : 139 end; דליתננו ליה further : למיתן בו' ומיתן לבחני; ומיתן : 151; למיתן לחן מיא בו' ואי אמרין ניתן לבון בו' : 147; *Geonica*, מיתן ריפתא לינוקא : 168; למיתן אנריה : 157; לבחניס למיתן לחבריה בו' למיתן לחבריה : (3) (in the Derasha to No. 43) (paraphrase of B. m. 69 b); and in my Vienna fragment (*QJR.*, 1914, 420) *r.*, l. 19 : ולית ליה למיתן : *v.*, l. 4 : וואתן וואי.

Exactly so in Anan : Sch. 37 למיתניה, 8, 9 למיתן, 410 למיתן, 1112 מיתנה, l. l. מיתן, 121, 4, 9, 137, 145, 1510, 13, 16, 24, 1615 מיתן, 1511 ומיתן, 1617 וניתן. Also frequent in HG., e.g. ed. V., 5 b below : ואסיר ליה לבר ישראל למיתן בו'.

18. לחם instead of לחמא, לחם. In the She. only לחם, *passim*, לחם, לחמא : 77; לחם, בלחמייהו : No. 73 : לחמא : והני *ibid.* below : מן דבעי למיכל לחמא : 90; <sup>31</sup> לחמא דארעא לחמא 51<sup>2</sup> *bis* ; הני מילי הובא דקאבעי למיכל לחמא : ed. V., 9 a : (= Ber., 42 b-43 a!), F and E have here נחמא in the first place, in the second also E לחמא : 107 F (= HG., ed. V., 30 b, ed. B., 146!) : ולא שנא כי אכיל ליה לחמא בו' : in HG., ed. V., 9 c (from She., No. 90!) *bis* לחמא : לחם very frequent in HG., also otherwise : ed. V., 6 c below, 7 a above, 7 b above thrice (= She. 77), 10 b *bis* (פסק), 10 c לחמא דארעא, Erubin 21 c, 29 d (from She., No. 74 F, see below).<sup>32</sup> In Anan לחם לחמא throughout (Hark. 18, 47 ;

<sup>31</sup> = HG., 30 c. For this לחמא דארעא, in Ber. 38 a ('Aruk, HG., 7 b above, and R. Hai Gaon in RSBA., *ad loc.*) : בוכא דארעא : 16 : פת קרקע ; בוכא is Syr. *בִּיכָא* 'cake', as rightly in Levy, II, 303 b. Anan, ed. Sch. 1111 : *כִּיכִי אֶפְיִן לֵהּ* : *ibid.*, l. 15 : *כִּיכִי* : 21 *כִּיכִי* (annulled). To Ber. 42 a 'Ar. : תריסר ריפי כעבי the 'Aruk has s.v. כעך : ספר אחר ככי והוא כעבי כי הרבה מבלועין בהשגן ארמית ח' וע' Löw, in Krauss, *Lehnwörter*, s. v. כוכא, is therefore to be corrected.

<sup>32</sup> Against Albeck, *האשכול*, s. p. 55, n. 19.

Sch. 14<sub>27</sub>, 15<sub>31</sub>, 10<sub>5</sub>, l. l., 11<sub>26-28</sub>). Thus the ל was not, at that time, transformed into נ in that Babylonian dialect, as appears also in Mandaic לֶהֱמַצ, לֶהֱמַצ, likewise in Huzv. written, *lahma* (לֶהֱמַצ), and was pronounced *nān* (Quatremère, *Journal asiat.*, Mars 1835, p. 256) against נֶהֱמַצ of the Babyl. Talmud. The ה, however, despite its being written so, was probably pronounced like ה, as many another ה in Babli (see Nöldeke, *Mand. Gram.*, p. 59). But לֶהֱמַצ occurs also in Babli: Ber. 42 b–43 a (see above), Taan. 25 a *bis*, and Ned. 49 b *passim*.<sup>33</sup> לֶהֱמַצ, as it were, was completely forced out from the Babli by the more frequent נֶהֱמַצ; however, not all its traces could be effaced. On vacillations between ל and נ in the Babylonian see above, *sub* 13.

19. אִימָא, אִיחִמָא, אִיחִמָא. Already in the Babli forms of the abbreviated אִמָא (for אִמָר) are employed usually in the impf., imper., and part. combined with נָא (אִנָא), as אִימָא, אִימָא, לִימָא, אִימָא, &c. (on the Ithp. see below). But in Anan the short form אִמָא is used also in the perf. throughout (see above on Anan, *sub* 17).<sup>24</sup> This is the case also in She. in the old fragment, Cod. Oxf. d. 63 (see above), throughout: fol. 55 r. (No. 33): זִירָא אִמָא רַב: [דִּאמִי רַב];<sup>35</sup> 55 v.: דִּאמִי שְׂמוּאֵל; *ibid.* (No. 34): תָּא שְׂמַע דִּאמָא רַבָּא, דִּאמִי שְׂמוּאֵל; 55 v.: [וּבִימָא כָל צוּרְכוֹ אִמָא, וְאִמָא רַב חִמָא כו']; 56 r.: אִמָא רַב חִמָא; 56 v. (No. 35): וְאִמָא רַב תַּחֲלִיפִי, דִּאמִי רַבִּי שְׂמַעוֹן; 56 v. (No. 2): תָּא שְׂמַע דִּאמָא רַבָּא; 99 r. (No. 2): בְּרַב אִבִּימִי אִמָא שְׂמוּאֵל; (No. 3): דִּאמִי רַבִּי אֶלְעָזָר, וְזִמְנִין אִמָא לָהּ; 99 v. (No. 4): וְאִמָא רַבִּי יוֹחָן כָּל כו', אִמָא רַבִּי אֲבִהוּא שְׁלוּשָׁה, דִּאמָא רַבִּי אֶלְעָזָר הַכֵּל,

<sup>33</sup> Sanh. 100 b, Alfasi has נֶהֱמַצ, comp. Rabb.; in A. z. 35 b, *Geonica*, 26, &c. in Rabb., has נֶהֱמַצ, see Albeck, *l. c.*

<sup>34</sup> Once אִמָא, Harkn. 27; in the part. *sing.*, Harkn., 13: וְזִמְנִין דִּאמָא מִימָר.

<sup>35</sup> I supply in accordance with ed. Venice.

רד"ו בר פאפא משמא דרב אמא : 100 r. (No. 10) ; אמא רבי יוחנן  
 אמא ליה אב"י כו' ! דתנן כלל אמא , למאן *ibid.* , כו' רבי יוחנן אמא  
 אמא אב"י כו' בתר כן אמא כו' , אמא ליה כו' אמא ליה דכי  
 אתא ראבון , כרבי אלעזר בן [עזריה] דאמא : 100 v. ; אמא ליה  
 ; אמא רב יהודה אמא שמואל : <sup>36</sup> (No. 12) ; אמא כו' אמא רבי יוחנן  
 : 101 r. (No. 96) ; אמא מר משנרו , אמא ליה דליוה : 101 r. (No. 97) ;  
 רב יהודה אמא כו' , אמא רב אשי , רבי אושעיה אמא , אמא רב הונא  
 אמא , אמא רב ארבע , [רב כהנא] אמא : 101 v. ; מאי איון אמא כו'  
 אמא ליה אב"י כו' אמא ליה כנון כו' , רב נחמן כו' . The Geonim  
 likewise, *Geonica*, 80 below : אמא ראבא <sup>37</sup> and even אמא  
 = אמליה (see on Anan, *sub* 17). [Now in addition in  
 the *ספר השותפות* of R. Samuel b. Hofni, Hoffmann  
*Festschrift*, Hebr. div., p. 86<sub>7</sub> : קא אמליה להא שמעתא , 1.  
 also אמליה : <sup>38</sup> אמר להו = אמלהו : 87<sub>34</sub> p. , אמליה : 12,  
 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000]

<sup>36</sup> Also in E and F No. 12 is found between 10 and 11, before 11.

<sup>37</sup> HG., ed. B., 32: ואמנא , ואמנא , r. ואמנא ; but אמנא here = אמנא .  
 p. 92 bis and 159.

<sup>37a</sup> See below, *sub* 87 (a).

378:  $\overline{\text{מי יימא דאית ביה אונאה}}$  ; HG., ed. B., 131:  $\overline{\text{ומימא ליה הכי}}$ .

In the Ithp.  $\overline{\text{איתמא}}$  and  $\overline{\text{איתימא}}$ —the latter, as is well known, already in the Babli, but (except Dalman, *Wörterbuch*) misunderstood—She., No. 20: ת"ש דאיתימא אמר ; רב הונא ואיתימא רב הונא אמר ; והוא כו' : 138: (דאיתמר =) רב הונא (ואיתמר =) ; 141: רב בר כו' (ואיתמר =) ; No. 24: אמר אבבי ואיתמ' רב יהודה (= No. 68: (ואיתימא =) 68 and 92: אמ' רב כהנא ואיתמ' רב יהודה ; *ibid.* : 55: (ואיתמא =) 684: אמר רבינא ואיתמא רב פפא ; 55: (ואיתמא =) דרש רב יאשיה ואיתמ' רב נחמן ; 58: דאמ' רבינא ואיתמ' רב פפא ; HG., ed. B., 191: ואיתמא, 463, HG., B., 463, לייט עלה אבבי ואיתמא רב אחא ; comp. also MS. Oxf. d. 48 (2760) fol. 26 r. [now in *Fahrbuch* XII., p. 111, l. 1]:  $\overline{\text{ואיתמר}}$  (= במערבה). From all this it is evident beyond any doubt that the Babyl.  $\overline{\text{איתמא}}$  =  $\overline{\text{איתמר}}$  (=  $\overline{\text{אתמר}}$ ) =  $\overline{\text{איתמר}}$ , and is not composed of אית and  $\overline{\text{אָמא}}$ , as Levy wants it (I, 72 a), or of  $\overline{\text{אי תימא}}$  'and if you say', as Margolis (*Manual*, p. 88\*) explains it. This form was misunderstood already by the Palestinian (as rightly suggested by Poznański, *REJ.* 63, 235 [see also now *Fahrb.*, *ibid.*, p. 99], translator of the הלכות פסוקות, the author of the הלכות ראו ed. Schlossberg, who likewise renders  $\overline{\text{ואיתמא}}$  by ואין תומר (p. 9) and ואם תאמר (pp. 106, 107). As to  $\overline{\text{איתמר משמיה דבלוני}}$  comp. the frequent  $\overline{\text{איתמר משמיה דבלוני}}$ .

20. The language of the 'redactor' of the Sheeltot was likewise Aramaic (see above). His formulae are: אי נמי in connecting the single 'questions' (ברם) with one another (very often), see esp. No. 10: אי נמי מפסק הלכתא בנולד כשהוא ; מהול כרב, i.e. that the words  $\overline{\text{והיכא דנולד כשהוא מהול וכו'}}$  at the beginning of this number existed also in the form of a



*Sheelta with* ברם *and* תא שמע, which is borne out also by *למימרא* at the end of that decision, this term being usually placed after תא שמע (see above, *sub* 8). No. 142: אי נמי מישראל דשאלתא הכי אמר ריש לקיש כו' ואיתמר ומסיק בדרבא מקרי דרדקי דאישתכח דעדיף מיניה (F and E); No. 82 E, F, and RNZB. connects with 81 through the words: אי נמי ביון, i.e. to place *after* the words (ביון דאמרינן) משכר כו' מפילו in No. 81: אי נמי (No. 58 (E, F, and RNZB.)) דחניא ולהבדיל כו'; בדמפרשינן הודאות והלואות בשלשה הדיוטות גזילות וחבלות בשלשה מומחין היכי דמי גזילות וחבלות דבעינן ג' מומחין כדרבא כו' after the words (בדמפרשינן): בשלשה מומחין: at the beginning of the number, to the place: היכי דמי גזילות כו'; No. 91 after שמעון בר' והלכתא בר' E, F, and RNZB (see ed. Wilna) have the following: דרש (ר' F, דר' Wil.) חייא בר: אבא (אבה) בפשטא דשאלתא ובעיא בחרש שוטה וקטן אי נמי ב"צ אי נמי אוקמוה אליישא: No. 88: אילו חרש כו' i.e. as was already remarked by Reifmann: אי נמי, which follows here, is to be placed after ליישא (ed. V., 35 c); No. 103 before the second ברם צריך E and F have: אי נמי (אי נמי דרשה F marg.) בתר להזהיר גדולים על הקטנים מימר (קא אמרנא F in addition) והיכא (והא erroneously E) דמחית מת תותי טולא ועד דסלקא והדר מימר ולהני ג' קרובים ומיסק (ומסיק F) באשתו, an order of succession which HG. טומאה, ed. V., 44 b ff. had before it; No. 50: אי נמי מיבעיא הכי כי שרי כו' (comp. No. 107!). As shown by the expressions ביון דאמרינן (81), מימר (103), these redactional glosses still belong to a time when the She. were 'spoken', preached.

Mention must be made here also of two other glosses by copyists which are likewise *old*: *Geonica*, 361 (in the

<sup>36</sup> What is still to be said on this does not belong to the sphere of lexicography.







and *φόροι*, comp. Lagarde, *Abhandlungen*, p. 195. In our case we must also assume the change to רוינקא 'means of living, daily needs'. רוינקא Taan. 23 b and Men. 69 b, according to the Aruk, Syr. רוינקא (Levy, IV, 431 b), Pers. روزی, Old Pers. روزیک, whence Arab. رُزْق and its derivatives (Lagarde, *op. cit.*, p. 81; Fleischer in Levy's *Wörterbuch*, p. 485).

24. No. 9: דאישתמע קל צויעתא רוולר, similarly below. In Babli only the Pael צײן 'to pipe, chirp' (Levy, IV, 185 b); here noun, 'the piping, crying', Syr. ציצײא *pipitus*, PSm. 3382.

25. No. 10: אבל היכא דאשתפוך חמימיה, F: אבל היכא דאיתשוד חמימיה, Oxf. d. 63, fol. 100 f.: א--- דאיתשוד חמימיה (agrees with the reading of the HG., see below); No. 37: אבל בתר דאיתשוד חמימיה (RNZB. (III, fol. 100 a): איתשוד דאי (RNZB.: מישטרו דאיתשפוך (!) חמימיה); both MSS. are corrupt here. HG., ed. V., 23 d has the correct reading: אבל מכשירין דבתר דאימחיל כנון: איתשיר. (היכא דאיתשפוך (B. 105: דאיתשיר דחמימיה או דאיבדור בו (pl. איתשור) = איתשפוך, from אשיר, דמא, אשיר, Shab. 156 a, אתאשיר, Onk. on Num. 35. 33; comp. also HG., ed. V., 128 c: נשפכה כקיתון דמישטרא כנוא דמא (ed. B. 526: דמישטרא, as if formed from שדא! Different *Geonica*, 320<sub>11</sub>: אשטרת = איתרת, from שדא 'to throw, cast away', somehow in the sense of דפלוני in Yerush. often.

26. No. 13: וכיון דלא ברא דיליה הוא לא יהיב לה למסמסה וכוין דלא ברא דיליה הוא לא יהיב לה למסמסה, בחלב, E and F: למסמס; No. 154: מסמסתו בבציעים, F: מסמסתו. This is the correct reading, fr. סמס = סמס, Syr. 'to cure', 'nurse', סומסא, סומסא, 'healing, nursing', PSm. 2653-4. Also used by the Geonim. Hark., No. 338, p. 169: (Yeb. 42 b מסמסא (מסמסא) אפשר דמסמסא



ליה בביצים והלב בו' שבשמרבה מאכילת חלב וביצים סמסום יפה ולא  
'היי דין חמר טב למעי' והיי דין חמר סמס' (see Löw, note, *ibid.* p. 369):  
pal. Shek., V 2, 48 d: ממס 'venomous' (comp., however, Löw in  
Krauss, 398).

27. No. 15: אפילו בערדא בר זוא (לצאת) האידנא נהוג עלמא  
(האידנא נהוג עלמא אורי מאי is gloss, wanting in E), F: אורי  
צדרא by אירא, PSm. 110; in this manner the Syrians explain also  
צדרא by ايرار, *Sindon*, PSm. 3367. comp. Schemel, *Die Kleidung. &c.*, p. 33, note. צדרא as  
Aruk, s.v. is the correct reading. R. Solomon ben  
ha-Yatom on M. k. 27 b, p. 127: בנר זוא, בנר  
עב יקרא בלשון ארמי צד, והיסוד צדי דלת ריש (= בערדא),  
ובבא מיצעא (51 b) חבירו צרודאי (= צדוראי) מוכרי בגדים  
No. 113: בצרדיתא; Oxf. c. 18: בצרדייתא<sup>41</sup>; HG., ed. V., 94 b:  
בצרדייתא, ed. B., 378 and Aruk: בצרדייתא; Assy. *šuluru*,  
syn. of *cl-lu-ku* (= חלוק), Delitzsch, *Handwörterbuch*, 564 a,  
'a cloth'.

28. No. 20 F: דבעי דבעי למיתב בהרה ביממא ובליליא is  
cited also by Asher, Decisions, B. k. VI, 5), to ובליליא the  
margin has: מסקבאנא כי מסק באנא might be 'torturer',  
'one who inflicts wounds', which does not fit here; nor is  
it in place to emend it to מסקראנא ('driver of cattle', as  
Pes. 153 a: מסקיד לך כמא דהרין מסאסא דהוא מסקיד בו'; see  
Levy III, 163 a and 580 a, and Löw in Krauss, s.v.), for  
the simile does not explain anything. In accordance with  
b. B. m. 93 b: נמרי לך נטירותא יתרתא כהני מתא. I suggest  
כוסקבאנא 'guardian of a tower', Pers. کوشک, Arab. جُوسَى,  
Talm. קשקא (Shab. 11 a Aruk), Targ. קישקא, Syr. קישקא.

<sup>41</sup> Over the line in old Greek script *μεταπρατας* = *μεταπρατης*, 'one who  
sells again' (so also 'Aruk); there are more such Greek glosses here.



similarly *ibid.*, 106 a: משום לתאך, משום לתך דידך. 'for thy sake', 'for my sake' (Rashi מולך, דירי לתך). Thus alongside with אמטול הכי, אמטולתא, we find in the Babli also a vulgar לתא משום! Levy's attempt to explain it (*s. v.* לתא, II, 531 a) was reversed entirely by Fleischer, p. 536.

אמטול in She., No. 69: אמטול הכי; 72: אמטול דנשב; and 13 E: (אטו: V. and F) מי גזרין הני אמטול הני.

30. *Ibid.* E: סיכתא ואפיל' לנפשאי מידי שיירי לא חייה דמר. The latter is wanting in the edit. Ket. 53 a; however Erub. 53 a: ואנן כי סיכתא בגודא לגמרא; Rashi: ביתר שנועצין; אותו בכותל בנקב צר ונכנס ברוחק, an explanation which does not fit the context in this passage. סיכתא בגודא ('a plug in the hedge'), in accordance with R. Han. in Erub.: פי' סיכתא בגודא (quoted in Aruk, *s. v.* סיכתא), probably means 'something of little value, something insignificant'.

31. *Ibid.*: כו' וחרא וחרא כל חרא ואמאי, E wants חורות וחולקות אמאי = edit. Ket. 68 b, F has חורות וחולקות ס"ד. But אמאי is not a scribal error, it is the usual introduction of a question in this dialect, frequent in Anan (see I, *sub* 15) and in the above-named tractates (see *l. c.*); in She. also No. 23: ואמאי כיון דמושבע כו' (Ned. 8 a another reading).

32. No. 23: עילוי נדרא מיתכשל, read with E and F מיתשיל, from שאל.

33. No. 24: מושערין ליה לבהדיה הוא בישולא, and below: נפיק מינה חד ביתא וכולה לא נפקא; further 48 F: לבהדיה; (בהדיה) כו' כמאן דמליא לבהדי ביתא דנפיק כו' talmudic בחדה (properly בחדי 'in one', Bab. בחדה, Papyri חדה, see my 'Weitere Glossen' in *ZAW.* for







it should be translated as follows: כִּי מַה שְׁאָמַר כֹּה בְּנִשְׁוֹאִין : אָמַר, part.; אָמַר, however, is in Anan אמא, see above, *sub* 19. [אומר, p. 119, is either a Hebraism (אומר) for אָמַר, as p. 170 (as to כִּי אומר, comp. the Babylonian כי קאמר) or else it is Aramaic written in accordance with the vulgar pronunciation of the long *ā* like *ū* (see J. N. Epstein in the *Schwarz Festschrift*, p. 321), to which may perhaps be referred also Responsa ed. Cassel, No. 53 (fol. 12 a below): דהלכתא דתניין נבי דיני עדיפין מן מאי דאומר בדוכתא נוכריאתא (we might have expected here אמיר, comp. No. 91 fol. 32 a in the middle: אימירא). On the other hand, Ned. 51 a: קום רקוד לי דאימר לך (previously, *ibid.*, לך, עביד לי דאימר לך but MS. M. has also here דאומר!) is probably a Hebraism (אמר) for דאימר, *impf.*]

*Ibid.* end: ואירפש ליה מניה, denom. of רפש 'become filthy, dirty'. E however ואיטפיש, F ואטוויס, which is probably ואתוויס, see below *sub* 61.

36. No. 36: הא טופנא, r. with E and F טופינא, in Babli; Anan, ed. Hark., 10 טופיאנא.—F here טופינא והדין טופינא inst. of הא, see above *sub* 13.

37. No. 38: לשליא, F לשילייה, E וטומנין לה שיליה.

38. No. 40: דאומי מתא (= No. 134<sup>2</sup>). Likewise דאומי in the Commentary MS. Berlin oct. 333, fol. 311 a (to No. 134). This form, as also *Geonica*, 372: דמעא עיריך (= דעמת, Nid. 65 b: רימת), supports my suggestion (*Fahrbusch*, IX, 246) that Bab. מידם (מידם הוה דימא) = מידעם, in the Aram. formularies for documents למידעם ולבטלא (*Fahrb.*, l. c., and X, 379). from דעם in the sense of 'be in evil repute', 'declare disreputable'.—An explanation cited by the above-mentioned Comm. MS. deserves mention: וי"ט דמי זילות מלשון אטם אנו: מיטמוע דמים (Isa. 33. 15) ומפרשי' דלא שמע לזלותא דעירבא

מרבנן (Mak. 24 a). This is Arab. ذَمِيمٌ (fr. ذَمَّ), *contemptibilis, vilis*, from which, however, our דומי is to be kept apart, see *l. c.*

39. No. 41: מתבעי ליה למיבדק ומינסב דמסיב מדוקתא דמייהס ולא ליקרי לינסיב מדוקתא דאית בה פסילתא דמאז דנסיב איתתא למינסב מדוכתא (!) כו' מדוקתא כו' מדותקא : E: מדוקתא דמייהס כו' (where, however, the left foot of the ת and ק is erased); F: מדוכתא (!) כו' ולא נסיב מדוכתא (from מדוכתא resulted מדוכתא = מדוכתא). Correctly in the parallel passage No. 153: מיתבעי ליה למיבדק ומינסב מדותקא דמייהס ולא ליקרי לינסיב מדותקא לא ירית בעל אלא דותקא דאבוב : 135: דאית ביה פסילותא (E and F דוקא !). Bab. דיותקא 'family', B. m. 59 b, Zend *dutan*, Huzv. דותך (Perles, Levy, I, 395 a), corresponding to the Gaonic form. Here no doubt belongs also the puzzling דנתקי of *Seder Olam Zuta*: ובסוף שבע חטאו הנך: דנתקי, Neubauer, II, 73 = דנתקי דהוו בהריה ואשכחונן דהוו שתיי יין כו' in the Hebrew translation, *ibid.*, 76, hence something like 'relatives, kith and kin'<sup>43a</sup>.

*Ibid.*: וניהב לך, see above *sub* 17.

*Ibid.* (= Kid. 70 a): או עבידנא דקא עבידנא כו' או: פורתא דגנדריא הוא דקא עבידנא כו' או: מחיצה כדאמרי רבנן: גנדריסא, F גנדריוא (Aruk גנדריוא), edit. גנדריתא. גנדריסא is the right reading, a dimin. of גנדרא = גורא (Syr., Arab. جَدْر) = <sup>44</sup>גורא (B. Talm., B. b. 2 a: גורא — מחיצה). 'fence', as Syr. אימרוסא, fr. אימר 'sheep', Talm. פטרווא, fr. פטרא 'fatted cattle', Mand. תאוריא דפיטרא 'fatted oxen' (Nöldeke, *Mand. Gram.*, 315),<sup>45</sup> Hebr. פדר 'suet', Bab. פידרא, Nid.

<sup>43a</sup> [So already Brüll, *Jahrbücher*, II, 106 n.]

<sup>44</sup> Nöldeke, *Neusyr. Gramm.*, 28. גורא in She., Nos. 49 and 145.

<sup>45</sup> Comp. in addition the reading of R. Hai (*Responsa*, ed. Hark., No. 46, p. 22 in 'Az. 11 b: פאדר ועיסרי כנוני אקניאתא מוהרי אקניאתא פאדר: R. Hananel *ad loc.*: מוהרי כו' כנוני ועיסרי באדר, in MS. quoted by K. hut. s. v. אקניאתא: פאדר) and his explanation to פאדר.

27 a, Aruk, 'dry filth of small cattle' (Aruk in the name of the Geonim; בלשון ארמית פדרא), comp. עגלי מרבק and רבקה (n. pr. and Mishnic). The נ is frequently inserted in Aramaic, as e.g. in the word before us נגדר = גדר, Taan. 23 b: שלא יתגדרו על: Hebr. התגדר, Ned. 81 a: על: מאגדרא עלי הצבור 'to pride oneself, to boast'. In Anan—I may be permitted to add it here—in the same sense: מיגדר, [אניגדר], Anan, ed. Sch., 27<sub>20</sub> f.: לא תהיה לו כנשה וגו': לא תהיה לו כנשה דאסיר לאניגדר[ורי] עליה הוא י[זופא כד] מסקת ביה *ibid.* 28<sub>2</sub>: 'כו': לאנמורך דאי מיגדרת עליה ריבית[א ק]א שקלת מיניה קא מוהר לן דאי איכא איניש... דמיגדר עליה כד מסיק ביה מחיב... 'to boast'.<sup>46</sup>

*Ibid.*: דכימר לי דכימר, E and F דכיר, see, however, on Anan, *sub* 17.

40. No. 43: מאן דמוזיף זיפתא לחבריה כו' וכי היכי דמוזפנא. קאים באיסורא הכי נמי יזופא. Instead of זיפתא read with F יזופתא, as below in F: וזיפתא (E וזיפתא) ועדים דחתימי על ההיא יזפתא, ed. (שיטרא) and at the end of the No. frequently יזפתא (F here likewise יזפתא); Anan, ed. Hark., 10, 12: יזפתא, M. k. 28 b: יזיפתא, Syr. יזפתא. The זיפתא at the beginning of the No. in ed. V. and E is therefore a scribal error, although the Aramaic papyri have זפתא, papyri Sachau, 56, ll. 5-6 (see my 'Glossen' in *ZAW.* for 1912).

זיזפא 'the debtor' and מזיזפנא 'the creditor' also below in this No. and above No. 31 frequently, likewise HG., ed. V., 98 a (ed. B., 380), Syr. יזופא, Targ. יזיפא.

<sup>46</sup> For the Hebr. בן מקום להתגדר in Sherira's *Epistle*, ed. Lewin,—in print—67, Span. לאתגדורי (French לאגדורי), 68, לאתגדורי 'to force oneself to the front' (make oneself deserving), as the Arab. جَدَّرَ 'dignus fuit.—جَدَّرَ from جَدَّرَ (see Dozy, II, 229 a) has nothing in common with it. Hence Ben Jehuda's new formation (Millon, s. v.): נגדר with its derivatives נגדרנית &c., in the sense of 'coquet', 'coquette', is not to be recommended. Is not the מתייפה good enough?

41. No. 44: עד דמחוי ליה לחכם, *Geonica*, 362: דמחוי, F לאחזוי; further: אלא צריך לאחוייה לאחרי, F לאחזוי, *Geonica*, 363: לאחזוייה; below, also in the Ed.: מהו לאחזוייה (F לאחזוי, *Geonica*, 363: לאחזוייה), likewise in the citation from Bez., 26 b: ואייתי בוכרא לאחזוייה ליה (*Geonica*, 364: לאחזוי בוכרא). Therefore Aph. of חוא, instead of חוא. In HG., however, Bekorot, V., 139 e: אלא מחוי ליה; עד דמחוי כו' אלא צריך הוא לאחוייה כו' (לאחזוי בוכרא, ed. B., 597: לאחזוי בוכריה, B., 183: לאחזוי, in b. Bez., 26 b: אחזי לחכם: *bis, ibid.*); דמחזית, MS. R<sub>3</sub> and Rashi, and in two MSS. of Rashi: דמחזית. In She., No. 88 beginning: צריך אינמי מנא דמשכא צריך לאחזוייה: לאחזוי, F, below: לאחזוייה לכהן, א"נ אילו דאיתליד ביה ננעא וטהר מנגעה צריך לכהן: לכהן, then: אחוי, E, האי טבחא דלא אחזי סכניה: 125, לאחזוייה לכהן, F.

42. No. 44<sup>2</sup>: מר זוטרא איקלע לבי רב אשי צבת ליה אומצא, F ספת; HG., ed. V., 139 d (B., 599): צבת, in b. Temurah 8 b אומצא ליה אומצא is wanting. As to צבת, see above, *sub* 21. ספת is merely another form of writing of צבת<sup>46a</sup>, which, according to Bickell, is to be derived from Pehl. ספית, Pers. سپيد (see PSm., 3360, s.v. at the beginning), and signified as that: (1) Ab. zarah 50 b: ספת לה ציאה = צבת 'prepare' ('offer'), Maas. II, 6 סופת ואוכל, b. B. m. 89 b: ולא יספות: 'prepare'; (2) 'mend, repair', Shab. 124 b: יספות יחקן, Rashi: ולא יספות ממנה שבר לכסות בה את הכלי! להסיר בליטותיו ועוקציו

43. No. 45: והדר, F, היכא דאנח תפילי כו' ותנא קא מחית להו: but E ותנא like ed. V.—תנא 'repeat', also No. 50 (E and F): ודאי נהיל: 107 = ודאי נהיל קימחא ובעי למתנייה ביום טוב כו': כי תניא כו' ותניא על: *ibid.*: קמחא מאיתמל שרי למיתנייה

<sup>46a</sup> Mand.: מצאפאת, צפת ניצאפית, Nöld., *Gram.*, 48.

מהדר מיתנייה: likewise HG., ed. V., 35 a (B., 176): פתורה לקימחא כו' ואמרינן כו' תניא אפתורא (Bez., 29 a, a different reading); further, No. 95: נמי תנא בהו: קרא No. 170:<sup>47</sup> וניתנייה ונתלחיה *bis*, and No. 66<sup>4</sup> (from Meg. 4 a!): מייחייב למתנייה בצפרא כו' כנון דאמרי אינשי עביר פרשתא: ואתנייה in Anan, ed. Sch., 35<sub>22</sub>: ולהכי תנאנן, ed. Hark., 34: ורתנא: 94: ולהכי תניא: 93: והאי דתניא: 90: ולהכי תנייה: 95: ולהכי תנאנן: 83 end: מיתנא = 84: למהדר: &c. (see on Anan, *sub* 31); HG., ed. V., 23 c below (B., 104): שנית זו: פריעת מילה אמר ליה הקב"ה ליהושע תני מהליהו. In Babli besides the passage in Meg.—from which it also appears that the more customary meaning of תנא was 'to learn a Mishnah or Baraita' (comp. Suk. 28 b), and that for the other meaning 'to repeat' reference was made to the proverb אמר מילתא דא עביר פרשתא דא ואתנייה —also Meg. 25 a: האי חלא דחליט ביה חדא זימנא תו לא תאני: ותני לה חלפה ותנייה (ותניא): Kid. 81 b: חליף ותני: Yoma 87 a: חליט ביה חלפה ותנייה (ותניא): Men. 34 a: תנא אשקליה וכו' הדר תנא ואשקליה וכו': קמיה 19 b and elsewhere: תני ביה קרא, and probably also Naz. 38 a: 'and it is repeated' (the סקרתא, i. e. when lambs are dyed, the wool at the root remains 'loose' (because it is not dyed), and hence it has to be dyed over and over again (when the wool grows)).<sup>47a</sup> Elsewhere only in the Targ. (see Levy, *Targ. Wörterbuch*); in Babli הדר is used instead and so probably also Bez., 29 a: כמה מהולתא הדרן (Var. רקדן) = תנין (see above).

<sup>47</sup> מתלית, b. Men. 35 b.

<sup>47a</sup> This is no doubt also the explanation of Asher when he says: ואח"כ מתרפה הישער אצל מקום עיקרו. But he has not ותניא, while in MS. M. the following ותו is wanting. M. merely: כד (ותני' בדר). Comp. שינוי דלא הדר. B. k. 93 b. The explanation of Pseudo-Rashi, *ad loc.*, is forced. [Sanh. 59 b: מיהדר ומיתנא.]



44. No. 48<sup>1</sup> F and E: הדר הורניה דעירונו (= HG., V., 25 d), and No. 103: הדר הורניה ארבע אמות (= HG., 44 a): in HG. in addition V., 27 a (הדר הוראנה), 40 a, 128 d end: הדר הורנא רבועתא (B., 529: (הדר הורנא); further R. Jehudai, Responsa, ed. Lyck, No. 45<sup>0</sup>: ומפקא מהדר הורנא. In b. Shab. 77 b (RIF., Asher, and Rabbinowicz) and Pes. 76 a<sup>48</sup> = כחור כחור 'round about'. [Mand. הדרא הורנא, SR., I, 169<sub>8</sub> from below.]

45. No. 54: מאורתא, ומחייב לאקדושי מדאורייתא, F, likewise HG., ed. V., 12 b, in accordance with which already R. N. Z. Berlin corrected it to מדאורתא. But the error is very old, for already the author of the וזהיר found it so; I, 245: וחייבין לקדשו מן התורה (!) שכן שנו חכמים בברייתא כו': I, 245.

*Ibid.*: והיכא דלא קדיש בניי שמישי, read with E and F: בבי שמישי.

*Ibid.*: והיכא דאתחיל בסעודתא מדאנהר מעלי שבתא: 'while it was still light (day)'; in this sense not found in Babli, comp., however, p. Yoma, III, 40 b: מהו בורקי ברקת: מקמי דאנהר (in Babylon) חמן. F אמרין ברו' ברוקה אנהר מנהרא ומתבעי לן לאפסוקי (B., 154): (HG., V., 30 d below (B., 154): ערב יום הכפורים מדאנהר, for which, however, She., No. 167: ומיהייבין לאתחילי מאורתא (but that No. is abbreviated!). In an Aram. piyyut in *Maḥzor Vitry*, No. 307, p. 340: וזרתיה: 'since Friday', 'while it is still day'.

46. No. 54<sup>2</sup>: לאפוקי של ריח רע דפני ריחיה (in F the whole Sh. is wanting, in E only the part beginning with ריחיה), read with HG., ed. V., 14 a: דסני ריחיה; here, however, No. 65: לאפוקי שריחו רע ודמאסין ריחיה; HG., ed. B., 51: (r. ריחיה), לאפוקי של ריחו רע וטמון ריחים (ריחיה), likewise Cod.

<sup>48</sup> Pseudo-Rashi, Hor. 12 a: במין נור דהדר ליה הורנא.

<sup>48a</sup> Comp. Naz. 4 a: והרי מושבע, Pseudo-Raschi and Tos. s. v. מאי.

Oxf. 2760, fol. 28 *verso* [now in *Fahrbuch*, XII. 119, 11]: הלכות של ריה רע שטמן ריהו. Their archetype, the halכות דסאמן (inst. of דמאסין!), as cited by Bacher, Hebr.-Pers. WB., 64: דסאמן ריחיה 'ס', which the translator renders erroneously by טמן, as fr. סמי (= סמוי)? [מאסין is the Syr. מַסִּי, מָסִי 'to ferment, stink' (AUDO., 65), see now *Fahrbuch*, *ibid.*, 121].

47. No. 64: וכד מדליק צריך לאדלוקי ברוב היוצא מאי טעמא ומאן דעביד נמי מדורה בבי: דילמא לא בדרא נורא וכביה שמיאי אי איכא שהות ביום כי היכי דבדרא נורא ברובא שרי ואי לא לא כדרא: 122 in No. 122, אסיר, כדתנן ובגבולין עד שיצית האור ברובו ואסיר למישתל בערב שביעית: No. 112 F: דכדרא, erroneously. E אלא הוא דבריר מקמי (אלא הוא RNZB. אלא הא דברך מן קמיה דברך מקמי שביעית) שביעית דתניא אין נוטעין ואין מבריכין ואין מרכיכין ערב שביעית (also E) פחות כו' תנא קמא סבר לתלתין (לשלושם F) בדרא רבי יהודה סבר לתלתא (בשלושה F) בדרא כו' לשתי שבתות בררא (V. כדרא, which already R. N. Z. Berlin rightly corrected into בררא), read: בררא הוא דבריר: in E and RNZB. (see העמק שאלה, letter ז). ברר 'dissipate, dissipate oneself' (She., No. 10: אברור; 68<sup>3</sup>: איברר), to spread oneself, become dispersed' of a fire, to take fire, eventually 'take root', to put, (קלט) of a plant (Berlin: מתפשט השורש בארץ). To the first meaning belongs Ps. 97. 11 אור זרע = אור בררא: 'a bright (spread out) light' (זרע is adj., אור זרע || 'שמחה', as Esther 8. 16), Syr. נהרא Jac. Sar. I r. *diffusus* (PSm. 455); the latter <sup>48b</sup> meaning reminds us of the Arab. *prodūt* <sup>49</sup> *germen*. The first (No. 64) is also of great importance

<sup>48b</sup> See Addenda, No. 19.

<sup>49</sup> We must mention here also Kalla r., II. end: מאימתי צריך תלמיד לזרוע בפני רבו כמלא עיניו אבל כשנפל הוא ביד יוסף: 13 MS. Mich. (n. 44: וישב, ed. Buber. היה זרוע עליו (= עומד עליהם: Gen. 18. 8) כדי להאכילו.

for the explanation of Shab. 20 a f., where we read: אמר רב הונא קנים אין צריכין רוב אגדן צריכין רוב גרעינין אין צריכין נתנן בחותלות צריכין רוב, מתקיף לה רב חסדא אדרבה איפכא מסתברא קנים מברדן אגדן לא מברדן גרעינין מברדן נתנן בחותלות לא מברדן איתמר נמי אמר רב כהנא קנים שאגדן צריכין רוב לא אגדן אין צריכין רוב (ולאבדורי לא חיישינן: Rashi) גרעינין צריכין רוב נתנן בחותלות אין צריכין רוב. According to the explanation of Rashi, who refers מברדן to the burning material ('they fall apart'), the phrase איתמר נמי, by which, however, no change is made in the case of קנים, is striking and against the talmudic method (as was already remarked by קרבן נתנאל to Asher, *sub* ר; it is true that Rashi has רב כהנא קנים בו' M. and old prints איתמר א"ר כהנא, but even this does not help much). The right reading here is preserved in Alfasi, *ad loc.*, S. ha-Ittim, and Magid Mišneh, שבת, III, end (נרסת הנאונים וקצת ספרים),<sup>50</sup> and no doubt it was also the reading of R. Aḥai (his בדרא leans towards it): אמר רב הונא קנים צריכין רוב אגדן אין צריכין בו' גרעינין צריכין בו' בחותלות אין צריכין בו' איתמר נמי אמר רב כהנא אמר רב קנים בו' [גרעינין צריכין רוב אגדן אין צריכין רוב נתנן בחותלות צריכין רוב] MS. Oxford (see Rabb., note ש) here by another hand: נתנן בחותלות אין צריכין רוב (קנים מיברדן: בו' בחותלות לא מיברדן) מתקיף לה ר"ה אדרבה איפכא מסתברא איתמר נמי בו'. Accordingly, מְפַדֵּן (pt. Ithp. pl., fem. for masc., MS. M. and R. Nissim) is to be taken in the same sense as in our She.: 'are seized by the fire', which is possible only when the inflammable material is kept loose, as appears also from Rashi's remark to the words of R. Hunna (according to his reading): לפי שאין שלהבת יכולה ליכנס ביניהם.

<sup>50</sup> Similarly Asher, but corrupt, as was noticed already by R. S. Loria, Glosses to Asher, and others: he had no doubt the reading of Alfasi in mind.

48. No. 64<sup>2</sup> end: אחווי לי פִּסְקָא מה מצוה עבדית: E אחווי לי פִּסְקָא, BB., AUDDO 444; מאי יתְקַרָא [‘certificate’, Syr. יתְקַרָא, BB., AUDDO 444; Pers. یادگر, ‘remembrance’, comp. Arab. تذكّر (Fränkel, *WZKM.*, III, 244). Occurs in Syr. also as אנדקרא Fränkel, *l.c.*; in Cardahi, I, 548: (!יתְקַרָא), She. MS. F has אֲדַכְרָתָא, Ba. דכרונה, Papyri Sachau 31, זכרן, Talm. איתו לי חושבנא דצדקה: Ket. 67 b: דוכרן פתנמי ‘protocol’.

49. No. 66: ומחייבין לעיוני בסדיקי דחכי אשכחן בעורא דגזר: F correctly בסדיקי, as was already corrected by R. D. Luria. אנשים ריקים Targ. to גברין סריקין Syr. Menander, Land, *Anecdota*, I, 68, l. 11 fr. below: ובניך סדיקא קרין לחון לאחויך.

*Ibid.*: ומיבת: ברם צריך כו' ומיבת בה לאורתא: F correctly: למ' בתעניתו, בַּת טוֹת = בַּת.

50. No. 68<sup>1</sup>: והי ניהו תרבא דקרב כו' הדא היא פריסותא: HG., ed. V., 132 b, ed. B., 549: פירוסתא; והוהיר II, 4: והיא המפה המפורשת על הקרב (ופירוסתא דעל כרסא: B. correctly: ופירוסתא דעל פרסא: 529), והיבא דמינקב ריאה ואחי תרבא דפירוסתא: (*ibid.* below (B., 531): 145: ה' ראו; וכד מינקב פירוסתא דתרבא: and *ibid.* b: פירוש פירוסתא: II, 83, והוהיר; ביטתנקב פירוסתא של חלב של ריאה 'napkin', *napkin*. below: פירוסתא: אל מנר"ל אם ניקב כו' Pal. Targ. פריסותא דתרבא (Levy, *NHW.*, IV, 124, *TIVB.*, s. v.), comp. Talm. פִּרְסָא and פִּרְסָא 'veil, awning'.

*Ibid.*: דאצותא, F חלב שעל גבי הכליות היינו תרבא דצדייתא: E דצרוואתא, HG., ed. V., 132 b, דצרוואת' ed. B., 549: דצרוואתא pl. (from צרוואת, 'kidneys').

*Ibid.*: למשלפיניהו ובעי למשלפיניהו לכולהו: read with F and E (למשלפיניהו). Hul. 93 a, comp. below, sub 72.

*Ibid.*: מיהו שיעוריה בבית כו': E and F מיהו; No. 169: מיהו שיעוריה ביהוה, F and E מיהו; No. 89: מיהו שיעוריה ביהוה,









RNZB. דברין ליה דנא, but E on the margin דברין from ברז 'to bore through', hence 'pierced, opened'<sup>51d</sup>, as e.g. Shab. 146 a: למיברז חביתא (see Levy, s. v.); HG., ed. B., 423 below: לרוחה דשותא (= לרְחָה) ה' ראו = ולא ברזה (קְרָה) (= קירוחא) חירותא (= קירותא) נאוי מורח ומערב Responsa No. 68: 103 d below: ולא ברוא; ודאנא דחמרא חירותא (= קירותא) בכראויה אסור למיברויה לההיא חירותא (= קירותא) כו' כיון דפתח להאי קירותא כו'.

דמימלך בסעודתיה ואזיל דמנה לאומציה. Ibid. 56. אומצא. דבהדי דקא אכלי מיתבעי: further: (ומנה ליה אומצא F) ומשתלי (מתבעי ליה E, מיתבעין ליה F) ציבי ובהדי דקא אכלין בעי ינוקא תמרי וימנין דנפיל מיניה גריצא בי תמרי ונפיל אומצא מיניה בי ציבי. Here therefore אומצא in the sense of 'morsel, piece of bread', parallel to גריצא ('a small loaf of bread'), which fits the context best, since the discussion turns about חמין!<sup>52</sup>

Further, No. 90: זימנין דלא מיחאביל ליה אומצא מעייל ליה: וכל איתתא או גברא דמוכלין לחמא: in HG., ed. V., 9 c: *ibid.*, 8 c: <sup>53</sup> לינוקא כו' דזימנין דלא עיילא אומצא ושדי ידיה כו' בבית האבל פריס גדול ויהיב אומצא דהמוצא לאבל: 10 b (= B., 64): והיכא דאיתבי ואימלוך אמלוכי וכל חד מנהון איקרי אכל אומצא<sup>53a</sup> לא והיכא דמקדיש התם מהבעי ליה: ed. B., 120: מיחייבין בברכ' זימון ובוצע ולא אביל עד דמברך על ההוא אומצא לאכול מצה: (ed. Frumkin, II, 214) meaning 'a morsel of bread' in all these places.

In the Bab. Talmud אומצא occurs with the following meanings and nuances: (1) 'a piece of bread', Ker. 7 a:

<sup>51d</sup> See Addenda, No. 21.

<sup>52</sup> R. N. Z. Berlin in העמק שאלה: פ' ופת עמו: העמק שאלה.

<sup>53</sup> The explanation of Rashi Hul. 107 b, s. v. בלם, and Tosafot, s. v., is quite forced, see below.

<sup>53a</sup> For that in my Fragment, *Jahrbuch*, XII, 111, 27: פת.]

<sup>54</sup> Responsa, ננוה, חמרה, No. 9: דוקא, HG. ed., *ibid.*

ר' חייא בר' ; Kid. 30 a : דילמא בהדי דקאבל נהמא חנקתיה אומצא (comp. Suk. 26 a : אבא לא טעים אומצא עד דמקרי לניוקא בו' ; (וכמה אכילת עראי בו' כרטעים בר בירב ועייל לבלה <sup>55</sup> ; Hul. 107 b : 'gave him a morsel (of bread) in the mouth' (see above from She. and HG.) ; likewise probably Shab. 155 b : וכמה—משח 'a piece of bread' (אורח ארעא למשדא אומצא לכלבא <sup>56</sup> ; בין דבי ישיא ליה אומצא מסריך בתרה בו' ; B. m. 70 b : 'seven morsels of bread' (one gathers bread but not meat). (2) 'A piece of meat, meat', Sanh. 39 a : אייתו לי אומצא דבישרא ; B. batra 22 a : דבי הוה אזיל לבי ; B. batra 22 a : אייתו לה אותבה תותי בחשא בר בן רב דובין אומצא לזבין ; Shab. 140 b : טבחא למשקל אומצא שרא טרפתא זבן ; Hul. 44 b : אונקא דאית ביה תלתא מיני בשרא מינה בישרא בו' מאי איכא משום אומצא מעלייתא כל יומא אומצא אומצי בעי ומורקי בו' אומצא דאסמיק חתבה ומלחה (= Pes. 74 b) אומצי ביני ומורקי בו' אומצא דאסמיק חתבה ומלחה (= Pes. 74 b) (= Pes. 74 b) הא אומצא (= She., No. 92), and Pes. 74 b : אפילו לקדרה בו' דאסמיק <sup>57</sup> הוא וחלייה אסיר לא אסמיק הוא וחלייה שרי to HG., R. Hananel, and Tosafot, s.v. אסמיק and M2, against Rashi's correction. Concerning the dipping of the meat in vinegar comp. below.<sup>58</sup> (3) 'Seasoned (in vinegar or spices) rare meat', Shab. 128 a : סניא בר אווא דחוי לאומצא ; 142 b :

<sup>55</sup> Rashi : בשר מעט בנחלים היו רגילין לטעום בבקר : see note 58.

<sup>56</sup> People gave and still give (despite תשליכון אותו comp. Sab. 156 b bread to the dog, comp. M. k. 28 a : בי רב חסדא סמידא לכלבא בו' בי רבה נהמא דשערי לאינשי בו'.

<sup>57</sup> Perhaps it belongs to number (3) see below. R. Han. Pes. and 'Aruk : התיבה של בשר ש'האדימה.

<sup>58</sup> To (2) probably belongs also Shab. 109 b : מאומצא ומיין אליבא ריקנא ; ומבישרא ישמא אליבא ריקנא (Rashi : בשר בנחלים : see note 55, despite the standing near it, on account of the wholesome פת שחרית B. kamma 92 b ; likewise Yoma 80 b : אבל אומצא ומילחה. On the other hand. Ber. 45 a : דחנקתיה אומצא is doubtful on account of Ker. 7 a (see above).

שיש בני אדם שרעתן: (Rashi); אבר יונה למה לי הא חזי לי לאומצא השוחט לחולה; H. Hul. 15 b; (יפה ואוכלים בשר חי וקרו לה אומצא באומצא, חי לכוס כלומר חתיכה: RG.); בשבת מותר לבריא באומצא ההוא בר טביא כו' סבר למיכל מיניה באומצא: 59 a,<sup>59</sup> (קטנה של בשר ואי בעי למיכל באומצא שפיר דמי (משום: 113 a Aruk, and 113 a; (to 2); דאי בעי למיכל מיניה אומצא אסור: RG.); דמבליע דם באיברים) Alfasi: also RABN., No. 277 has: ואיבעיא לן מי אסיר למיכל מינה באומצא.

In the Geonim: (2) She., No. 44<sup>2</sup>: צבת ליה אומצא (see above, *sub* 42); HG., ed. V., 133 d (ed. B., 558):<sup>60</sup> אומצא מטימשיה בחלא<sup>60a</sup> ואסוקי מיכליה לאלתר שרי, מטימשיה ושהויה עד מאן דאמר מצמת צמתן כיון דאסמיק פרש מיניה דמא ויתבי שמשא וכי אסיר דם: (3) She., No. 68<sup>2</sup>: ומצמת אומצא ומיבש עליה דמא איברים היכא דפריש אבל היכא דלא פריש שרי מיכליה באומצא (= HG., ed. V., 133 b).

In Syriac we find (1) אמצא BB. 192: *وَعَنْدَنَا* *العاصم الخ*: *يتكرت والموصل هو اللحم الذي يُشْرَح ويؤكل بالفصاع نَجًا بَلَا الأمص*: *العاصم* (الأمص) Arab. אמצא. With us in Takrit and Mossul (אמצא means) meat cut in pieces and eaten raw with spices' (see Lagarde, *Abhandlungen*, p. 13; PSm. 242 has *الموصل* and renders *Tacrit Mossulana*!). Arab. *caro cruda aceto imposita*, &c. (Freitag; concerning the etymon see Lagarde and PSm. *l. c.*), comp. BB. 427, *s. v.* ברותא.<sup>61</sup> And

<sup>59</sup> = She. No. 128.

<sup>60a</sup> So also יראים, ed. Wilna, No. 48 (p. 10): *הא*: *לירידה באומצא שרי*.

<sup>60</sup> HG., ed. B. 558, has twice: אמצא, likewise in the citation from H. Hul. באומצא, p. 559 and 161; yet also ed. B. 554, last line and 114: אמצא, the pointing אמצא probably originated with the editor. For אמצא (3) would be more correct, see below.

<sup>60a</sup> See note 57.

<sup>61</sup> In a fragment of an Arabic commentary to H. Hullin, Oxf. MS. Hebr.



(2) עומצא, which simply signifies 'piece', 'morsel', *لَمْعَة*, *قِطْعَة*, as עומצא דבשרא (= אימצא דבישרא) Sanh. I see above). PSm. 2915, likewise Mand. עומצא, Nöldeke, *ZDMG*. XXXI, 539, n. 1.

That אומצא was eaten *raw* is evident from the passages quoted, *sub* (3); from HG. and b. Pes.,<sup>62</sup> cited *sub* (2), we learn furthermore that in Babylon they used to dip *raw meat in vinegar* and so eat it, which corresponds more or less to the testimony of BB.—In Babli as well as in the writings of the Geonim the Syr. עומצא and אמצא were merged into a single אומצא, which is explained erroneously by the commentaries and lexica *throughout* as 'raw meat' (Rashi in some passages: meat slightly roasted on coals).<sup>63</sup>

אומצא is construed in the Bab. Talmud as fem. (חנקתה, מעלייתה, אותכה, אפיקתה), so also Syr. עומצא, see Nöldeke, *l.c.*; but also as masc. (דאסמיק, הוא וחליה, see, however, note 57).

בי דנים בו' לרברבי אית להון קביעותא. *Ibid.*: נושטא. נִשְׁטָא. מעיקרא מקריב מאי דצריך זוטרי לית להון קביעותא ומקריב ומייתי בתוך מעיקרא מקריב זוטרי דמתאכלין בְּנִשְׁטָא לאו מעיקרא: הכעודה זוטרי דמתאכלין: similarly RNZB.: זוטרי דמתאכלין (?) בו' ואי בעי לטוויי מקריב ומייתי (בְּנִשְׁטָא) (נִשְׁטָא), or בנישְׁטָא (with RNZB; נושטא is merely miswritten or misread from נִשְׁטָא), בכנישתא in F is corrupt. Syr. נִשְׁטָא or נִשְׁטָא, *excoriatio*, in Talmud Sanh. 100b: לא תינשוט נילדנא מאורניה דלא ליוול (נילדנא = זוטרי, here).

d. 46, 17 Cat. No. 2643), fol. 104 b, we read: קאל רבינו האי ז'ל פי כתאב אלאהוי השוחט לחולה כול'. תפסיר אומצא הו לחם נ' יועמל אומצא. בכל (בָּחַל) ואבאזיר יוסמא עמץ with vinegar and spices, called in Arabic *عصص*.

<sup>62</sup> Pes., *ibid.*, in addition: בו' זימנא כו'.

<sup>63</sup> Perles, *JQR.*, N. S., III, 313 (in the name of Löw and Ginzberg): אומצא 'raw meat' (!) = Syr. 'umšā, 'bit'.

58. No. 80: כֹּתֵא הַבְּבִלִי, כֹּתֵא E and F, see, however, Löw, *Zeitschrift für Assyriologie*, XXII, 79 ff.

59. No. 84: גְּבִל. ב"צ ה"מ היכא דגְּבִלִי מפירי בחר דחלישי: מארעא, היכא דגְּבִלִי מפירי מקמי דנתלשו מארעא מאי, מי אמרי' כיון גְּבִל, גְּבִל E, however, has: היכא דגְּבִלִי מן פירי בחר דחליש מן (ארעא) היכא דגְּבִל מן פירי בחר דחליש מן ארעא (! dittography) היכא דגְּבִל מן פירי, likewise the Comm. MS. Berlin, fol. 186 a: ב"צ ה"מ דשרצי' דגְּבִלִי מן אוכלא כו': דמותרין היכא דגְּבִלִי מן פירי בחר דחלישי, היכא דגְּבִלִי מן פירי מיקמי ואילו שרצים דגְּבִלִין מן אוכלא כו': HG., ed. V., 131 c; דחלישי כו' ואילו שרצים: 546 (ed. B., 546) וכי קאמרינן שרצים דגְּבִלִים מן אוכלא כו' ואילו 121: ס' האורה, likewise (the rest is missing), דגְּבִלִי קוקיאני H. 67 b: שרצים דגְּבִלִי כו' וכי אמרינן שרצים דגְּבִלִי כו' והני כי קא גְּבִלִין בהתירה: *ibid.* (fol. 185 a), *ibid.*: In the Geonim also HG., ed. V., 35 c (B., 179): אמ' רב יצחק בר יוסף א"ר יוחנן ביצה טריפה אסורה אפרוח של ביצה טריפה מותר (similarly Alfasi, H. III) מאי טע' דכמה, דלא מסרח לא גְּבִילִי אפרוח בעידנא דקא גְּבִילִי עפרא בעלמא הוא והילכת' ביצה טריפה אסורה אפרוח של: (ed. V., 131 a (B., 543): ביצה טריפה מותר מאי טעמ' [דכמה] דלא מסרח לא גְּבִילִי ביצה טריפה מותר מאי טעמ' אפרוח ובעידנא דקא גְּבִילִי עפרא בעלמא הוא in b. Tem. 31 a (in the name of Abaye) according to RSK.: ביצה אימת גְּבִילִי (= Hebr. גְּבִיל = Syr. <sup>63</sup> a—לכי מסרחא וכי אסרחא עפרא בעלמא הוא *finxit, formavit*, Arab. جال, PSm. 640-1; Audio 114: RG.: אפרוח אימת קא גְּבִילִי מביצה וכו': ס"א has also ש"מ ק' <sup>63</sup> a

לישנא אחרינא אבל אפרוח אימת גְּבִילִי מביצה כלומר אימתי נברא בביצה וכו'.



והיבא F, בשבתא כו' ואייוזם ליה נעליה בשבת ושכשכו ליה במים E, דאיתווס מידי כו' קמיה דרב ושכשך ליה מסאניה במיא כרבנן והיבא דאזים ליה כו' קמיה דרב ושכשכי ליה מסאניה אלמא כו' (also RNZB. and ed. Men. 94 a). Read איתווס instead of אייוזם; אזים Aph., or אָזים = אָזים. In No. 35 F ואתווס = ואתווס (see above, *sub* 35); No. 96: וכי טבלה צריכה לעיוני נפשה דילמא מאיסא קירא או לישא והווי חציעה מאיסה cites: חפופה בעלי הנפש RABD. (! מחיעה F) מאיסה E (מִן־קָא =) דילמא מוסא בבשרה מידי: 85 a: HG., ed. V., ed. B., 626; דילמא אית בה מיוסה מידי: HG., ed. B., 406 (from B. b. 23 a) (ויִסוּסִי =) ויתבי בתאלי ומוסִי לה לתמרי: ed. and MSS. (ואיטפיש: E, No. 35; ומפסי perhaps) ומפסדי (דמאוס) <sup>64</sup> דמאוס read, דמאוס לשון לבלוך Rashi: דמאוס בלישה ed. Soncino, Pesaro and Ven. 1521: דמאווס; MS. Fl. and 'Aruk, s. v. ווס דמאווס בלישה ווס.

The stem is therefore at any rate ושי = וס, as Levy and others assume, and not הוס, as Buxdorf and Fleischer suppose, Additions to Levy, I, 560 a. The missing of the third radical does not speak against it, see on Anan, *sub* 1. So also the Nahardean recension of Onkelos reads צל for צלי for אסי (comp. Berliner, *Massora*).<sup>64a</sup>

*Ibid.*: להו מוחף במיא דאריך להו מירך במיא כו' שרי RNZB.: למחפיהו ושרי למירכיהו כו' מחפיהו ומירכיהו כו' ולמירכיהו (ואדריך להו מירך E) אדריך להו מירך שרי למחפיהו ושרי למירכיהו ואירך מירך להו במיא כו' ושרי למירכיהו כו' למחפיהו ומירכיהו: F: which is probably the correct reading. from אריך 'make soft, mollify'; רך, רך Referring now

<sup>64</sup> No. 125 (= 92): מאוס ליה F, מאוס ליה E, ממסמין: HG., V. 125 d, and ed. Hul. 18 a: ממסמים. ממסמים may be equal to מאוס, for מאוס, *mies*, occurs only in the intr. Kal.

<sup>64a</sup> [Comp. however the Syr. ܐܘܕܐ: AUDO. ܐܘܕܐ דܢܦܩܐ מן ܐܕܢܐ: 11, according to which it might be permitted to assume אױט אױס as stem.]

to b. Shab. 33 b: עיליה לבי בניה הוה קא אריך ליה לבישריה, in view of דאריך occurring here in the She. by the side of דחייף, we are not to follow the explanation of Rashi and the Aruk, as: דעריך עורך,<sup>64b</sup> but translate it 'soften' (make fresh).

*Ibid.*: מירד = מירר, אבל בית דלמידא ביה תדירא הוא דעביר, as למימרא on the side of למימר, למימדא with למימד (see Anan, *sub* 13), &c. F however למידר.

62. No. 99: כלומ' בהא קא מיפלגי בו', read with E and F לימא בהא בו'.

63. No. 90: לא לישקול מיא בחדא ידא ולמשיא לאורך ידיה אלא למשכינהו תרווייהו בנהרא בו' היכא דאיכא משיכלא דמיא מהו למישך ליכשכינהו לתרווייהו בו' לכשכוש ידיה בו', E: אניש ידיה ביה ומשיא לשכשכינהו לתרווייהו, RNZB.: לשכשכנהו בו' למישך ידיה; HG., ed. V., 9 b: לישכינהו בו' למישך בו' (ed. B., 67: דלשונה, 68: לשכינהו!), here in She. read therefore לשכינהו.—Concerning לחמא see above, *sub* 18.

64. No. 92: נכסי ואתרי five times, likewise E (F erroneously ניסי), ed. H. Hul. 17 b ואתלתא רוחתא. Pl. on ני, as מיצרני, No. 115, גירני,<sup>64c</sup> No. 159, see my remark, *Fahrbuch*, X, 373.—*Ibid.*: דלא ליתכשר לובונה לגוים, ed. H. Hul. 18 a: דאפי' אכשורי in its proper sense 'to be fit', in Syr. frequently, in Babli in this sense only B. m. 89 b, above: לאכשורי נברא בו' לאכשורי פירא. In the Talmudic sense She., No. 127: מיתכשרי קא מיתכשרי.

65. No. 93:<sup>2</sup> לא ליתב לא אפחיה אמציתא, RNZB. and Com. MS. RNZB.: לא אפורי' ולא על אצטבתא, E: לא אפוריא, E: לא אפוריא ולא אמצפתא (F has אמצפתא and אויסעבתא the margin has אמצפתא!). אצטבא = אויסעבתא, אצטבתא, MS. M. and RG. אצטבתא 'bench'; Tamid 26 b אצטבתא, MS. M. and RG.

<sup>64b</sup> MS. Oxf. חכך; Aruk has אבישריה.

<sup>64c</sup> Also in Neo-Syr. the Pl. גירנא; Nöldeke, *Neusyr. Gramm.*, 137.



מַצֵּטוֹת 'bench of stone'. The same mistake in HG., ed. Berlin, 507: אֲמַצְטָא וִיקְרָא ע"ג מִטָּה וִיקְרָא ע"ג, read לֹא יִנְחָנָה ע"ג מִטָּה וִיקְרָא ע"ג, אֲמַצְטָא וִיקְרָא ע"ג, read אֲמַצְטָא וִיקְרָא ע"ג, אֲמַצְטָא וִיקְרָא ע"ג Erub. 98 a, Sofr. 3, 16 (in Yerushalmi), or else אֲמַצְטָא וִיקְרָא ע"ג.

66. No. 94: וְכַד גָּנִי מִנָּגַל שְׂרִי לִנְחוּתִיה מִבֵּי סְרִיא אֲבָל טַלְטוּלִי מִן בְּסָדִיָּה E: מִן בֵּי סְרִיא כו' וְחֹזְרִיה F: אֲבָרִי וְחֹזְרִיה אֲסוּר מִן בְּסָרִיה (cancelled and corrected to מִיבִי בְּדִיה), RNZB.: מִן בְּסָרִיה (r. בסְרִיה). No. 96, E: אֲבִי סְרִיא (= Ket. 61 a), F: אֲבִיסְרִיה; No. 111 (= B. b. 9 a): פּוּרִיא וְבִי סְרִיא F: בִּי סְרִיה = בסְרִיה.

*Ibid.*: וְשָׂרִי לֵאחֻזִּי עֲכָבָא דְּמִיא כו' דְּנָקַר לִבִּיה F: עֲרָבָא = עֲרָבָא דְּלִיקְרָר RNZB.: עֲרִיבָה כו' דְּלִיקְרָר E: כו' דְּלִיקְרָר = Talm. אֲרָבָא 'trough' (then also 'boat'), Pes. 40 b beg. (see below, *sub* 78), Syr. עֲרָבָא, BB. 1549, Mishnic עֲרִיבָה, [comp. my פִּירוּשׁ הַנְּאוּנִים—in print—p. 37, n. 24 and p. 54, n. 16.]

*Ibid.*: וְלִמְיָמִין עֵינֵי אֲסוּר כו' אֵלֹא נָטַר לִיה עַד שֶׁכִּיב וּמֵאֲמִין לִיה וְלִעֲמִין F: עֵינִיה, וּבִשְׁבַת אֲפִילוּ בְּחַד דְּשָׁכִיב אֲסוּר לֵאמִין עֵינֵי (וְלִמְיָמִין E) עֵינִיה כו' דְּשָׁכִיב וְחֹדֶר מַעֲמִין (מֵאֲמִין E) כו' אֲסוּר לֵעֲמוּצִי לִיה עֵינִיה also in b. Shab. 108 b. In the citation from the Mishnah and Bar. F has עֵינִין: עֵינִין, while ed. and E have אֵי, comp. Shab. 77 b. Syr. אֲמַצְלָה לְפִימָה [Mand. אֲמַצְלָה לְפִימָה (Levy, *s. v.*) אֲמַצְלָה, Talm. עֵמִין (Levy, *s. v.*) אֲמַצְלָה, I. 394<sub>3</sub>].

*Ibid.*: וְדִשְׁכִּיב בְּיוֹם טוֹב מֵאִי דְּשָׂרִי לְמַעֲבַד לִיה בִּשְׁבַת כו' F: מֵאִי דְּשָׂרִי E: וּמֵאִין דְּשָׁכִיב כו' מֵאִין דְּשָׂרִי לִיה לְמַעֲבַד כו' neut. in Syr. as well as also elsewhere in the writings of the Geonim (see my *Rechtsgutachten*, &c., p. 232). In MS. F in addition, No. 41: אֵל מֵאִין שִׁיטִּיה דְּמַר הַכָּא: 61, דְּכִיר מִר מֵאִין דְּאֵמ' שְׁמוּאֵל, נִזְקִין בְּרִשְׁתָּה: *ibid.*: וְכַד מִשְׁלָם לֹא מִשְׁלָם אֵלֹא מֵאִין דְּמוּזִק: 111, אֲסִיר לִיה לֹא טַעוּי וְחֹבֵנִי: 113, and מִרָה קִיבִיא וּמֵאִין דְּמוּזִק מִשְׁלָם (r. מִמֵּאִין, ed. מִמֵּאִי).

*Ibid.*: למיזבן ליה זודתא ולמיחש ליה לבושיה, read with E and F ולמיחש 'to sew', from חוט, חיט, p. Kil., IX, 32 d: מיחוט, b. Men. 37 b דחייטיה לגלימא, &c.

67. No. 96: מאיסא, see above, *sub* 61.

*Ibid.*: באפי' בחמי חמה משום דקרירי ומיסרק מויה ולא עיילן; ואפילו' בחמי חמה לא משום דקרירי אינן, E and RNZB.: ובחמי חמה לא משום: F, (אינן) ומכריך 'כו' בה (בהו) מיא שפיר (it refers accordingly to דקרירי. ומיסרק מויה דילמא לא 'כו' ואפילו' בחמי חמה דמשרו' HG., ed. V., 85 c: (!) ואתא עזרא ותיקן; ואפילו' בחמי חמה: B., 626-7, מיויא וקרירי מסרכי מיויא ולא 'כו' ואפילו' בחמי: Hil. Re'u, 103, משום דקרירי מסריך מויה ולא 'כו' חמה לאו מפני שהן צמין מסריך שיער 'כו' Therefore read here: חלב כרובי מסריך, fr. סרך, as Hul. 111 a: ומיסרק.

*Ibid.*: ועריכא למישרא מסרקא, E: ועריכה למיסרק רישה 'כו', F: ועריכא למישרא מסרקא, RNZB.: ועריכה למישרא מסרקא, B., 626: ועריכה למישרא מסרקא ברישא: HG., ed. V., 85 b: ועריכא למישרא מסרקא ברישא; After 'to begin', 'למישרא' can be nothing else but inf. (lengthened through an א, see *sub* 61), but this is contradicted by the old (Syriac, see PSm., s. v. סרק) form מסורקא in HG., which can only be a substantive and denote 'comb'. Now ה' ראו 103, has instead: ועריכה להשליך מסרוק בראשה 'כו', hence he had before him the correct reading למשרא, from 'שדא' 'throw'.

*Ibid.*: וכי גדלה לה למיויה לא תקטרינן לרישי צוציתא דומני' לראשי: *ibid.*: *ibid.*: L'ראש צוציתא, F and E, דמקטרא 'כו' לרישי צוציתא דומני דמקטרינ: *ibid.*: *ibid.*: צוציתא דומני דמיק[ט]רין, B. *ibid.*: *ibid.*: צוציתא pl. צוציתא, as צוציתא ה' ראו in Men. 42 a (= She., No. 127), Hebr. ציצית ראשי, Syr.

<sup>64d</sup> RABD. בעלי הנפש, 20a cites: דחמימי משרו מויה וקרירי מסכסכי: מויה וכו'.

צוֹצִיקָא 'lock, ringlet'. לְרִישִׁי in the ed. and HG. supports the pl. צוֹצִיקָא. [צוֹצִיקָא רִישׁ also Mand., *Das Johannesbuch*, ed. Lidzbarski, p. 165, 2.]

*Ibid.*: ובעידנא דטבלה לא תסרוך עילוי כו' ולא תיבי ולא בריו. דמיקטרין עילוי מויה וכו'—read with E, F, and RNZB.: תיכתא (Levy, s. v.) pl. of תיכא (תיכרוך) כו' ולא תיבי, Anan. Hark. 8: תיכא, תיכא, Mand. 'thong', Syr. תכתא, תכתא (Nöldeke, *Mand. Gram.*, p. 103, comp. also 172); as to בריו F has the following gloss (which is derived *verbatim* from 'Aruk, s. v. ברוא, to Hag. 9 a): פ' רצועה כדאמ': מעיקרא משכא והשתא או בריון (אבריון) (read מעיקרא כו' was cancelled.<sup>63</sup> A correct explanation was furnished also by RNZB. in העמק שאלה. ולא תיבי דקמיט' as above; but RABD., l. c., cites: תיכא דקמיט' likewise המליצה כו', Bacher, *Hebr.-Pers. WB.*, 44, 5: נקרא מיל כי בנרנד, אבריו דקמיטין עילוי מויה, אבר מוי, 'stilus (!) quem super crinem legant' (Bacher). קָמַט Talm. 'to bind (*vinxi*), Git. 47 a and Sanh. 95 a (with the gloss כפחיה, see ר"ם): She., my Fragment, *ƒQR.*, 1914, IV, 420<sub>20</sub>: וקא קמיטין ליה and 421<sub>2</sub> (comp. *ƒQR.*, 1914, V, 97): דאחא ואשכחיה דקמיט: קמט, *vinxi* (see *ibid.*, n. 14 and 18); Arab. قَمَطَ 'to bind', and also specially: to wind a fillet about the head, דקמיטין or דמיקמטין is therefore probably the correct reading in She. instead of דמיקטרין, which caused דמיקטרין, mentioned before.

*Ibid.*: ואי אמישכנין מבראי אנב מרזיבא ירדו ואולו אנב מקוה לא

<sup>63</sup> Likewise cited by RABD., *ibid.*: ולא תיכא.

<sup>66</sup> אבריון really does not belong here. Correctly 'Aruk, s. v. אבריון והוא מנסה טפיטן של סוס ובלטין פרסי נקרא (probably from R. I. Iananel: משכא דשרו עילוי סרנא: אבריון, אבריון (see Fleischer, Levy, I, 277); Gaon, Kel. XXVI, 7, s. v. העוצבה, translates אבריון with

פסלי, likewise MS. Petersburg (ed. Wilna, III, פתח העמק, מאבראי אנב מרזיבא F: ואי אמשיכונ מבראי אנב מרזיבא: (p. 12); RNZB.: ואפ' (!) למקוה. but also RABD. and SMG. מרזיבא have מקואות. Nevertheless אנב מרזיבא is probably an old error by a copyist (who had also abbreviated the She.), caused by the following: ואי אמשיכונ אידי מרזיבא; indeed it is wanting in HG., ed. V., 85 c: ואי אמשיכונ מבראי ואם המשיכו לחוין ונפלו 104, ה' ראו (= B. 627) ודרו ואולו למקוה. Besides, our She., as already indicated, is considerably abbreviated; for the ואי אמשיכונ אידי מרזיבא was originally an independent 'question', בעיא, as it is still preserved in *Geonica*, 371: אינמי אמישך מיה מארובא עד אתו למקוה מסלקא: ליה טבילה כו'. As to ברזינא of the MS. RNZB., it is hopelessly tangled and against all the old witnesses.—ידרו ואולו. Instead of ידרו HG., ed. V., has ודרו,<sup>65a</sup> read ודרו from דרא 'draw' (of water), 'flow'; Targ. נזולים = דרזא.

68. No. 100: כגון קליפתא דשיגרי ואמגוזי וקשייתא דזיתא אסיר למשגר ובשול'נהו, קליפתא דרומני דבעי למיצבע בהו ובני דפום רומני F: אסירי דתנן קליפי רמונים והנן שלו קליפי אגוזים והגרענים כו' (on the margin דשיגרא כו' (ובשולי בהו כו' ובני דפום דרמוני RNZB.: קליפתא דשיגרי ואמגוזי וקשייתא כו' ובשולי בהו HG., ed. V., 16 a: והזהיר; ובשולי בהו: (= ed. B., 643), רומנא דשיגרי (דשיגרי) Read: כגון קליפי של שקדים ושל אגוזים II, 222: שגרא = שקדים, Syr. שגרי. כו' ובשולי בהו כו' ובני דפום רומני כו' 'almond'. The error with ר is very old, and is mentioned already by BB. (see Löw, 374). נין = 'blossom' פום רומנא BB.: pl. of כיני (see Löw, 364); כופתא דרומנא ה פומא דילחון BB.: 'hair, small hair' (as Shab. 67 a).

*Ibid.*, ed. Wilna, II, 117 (from MS. = E and F): ושדי! ושדי להו דפרדסא כו' likewise E: להו דפרדסא כי היכי דמברך F: ושדי להו במשקנא דפרדסא כי היכי דניתברך HG., ed. B.

<sup>65a</sup> RABD. *op. cit.*, fol. 22 a: ודרו.

(probably from the *Hal. Pcsukot*), 643: במשקיעא; *Temim De'im*, No. 132, in the name of Jehudai: במשקניא; R. Jeruham, XXI, 2: במשקי מיא (!), the Comm. MS. RNZB. had במשקניא: ומשליכן במקום שמשקין הכרם כי היכי שיתברכו פירות הפרדס. On הא מיא בשיקעתא דבנהרא: comp. A. z. 37 b: <sup>66</sup>

*Ibid.*: והאי מאן דהוה ליה סוגיא דפרדיסא ואחית ביה גופי, E: סוגיא בפרדסא. The Comm. Cod. Berlin, fol. 223 a: סוגיא בפרדסא נטיעה חדשה וי"מ גדר; the latter is also the correct explanation; Targ. סניא, Yerushalmi סניא and סוגיא (reading of the *Yalkut*, Levy, s. v. 'a fence').

*Ibid.*: אינמי האי פרחא אילנא הוא כו' דתניא עלף כו' אלמא כיון דמיתכיל בשתייה דקא מיתאכול בשתייה ירק הוא דמיתכיל בשתייה (in F <sup>67</sup> is cancelled and בשתייה written over it!); read: דמיתכיל בשתייה דקא מיתאכיל בשתייה 'since it becomes consumed (dry and faded) within a year' (בלי = מיתכיל), as HG., ed. V., Berakot 7 b (B. 56-7): הרי עלף דיבש לגמרי ופארי: comp. ed. V., 8 d below (= B. 72), in the name of R. *Ahai* (missing in She.). פרחא is 'caper-plant', Syr. פרחא (Löw, 265) = נצפה עלף; Ber. 40 b: פרחה — נצפה, Responsa, ed. Hark., No. 378 (extracted in 'Aruk, s. v. עלף): הוא עלף והיא נצפה ובלשון ארמי פרחא. The Gaon reads also Ber. 36 a: אמר רנב"י פרחא נאטעי אינאשי אדעתא כו' (comp. in addition Levy, s. v.); HG., ed. V., 7 c above: מירי דהוה עקר פרחא בורא (= ed. B., 57); V., 8 b above: אשותא דפרחא (ed. B., 57: פרי האדמה). <sup>67 a</sup> Further here below: מימר אמור רבנן פירא דפרחא מיחייב בערלה בוטיתא ווראי פירא הוא

<sup>66</sup> Comp. Aptowitzer, *MGWJ.*, 1911, p. 637.

<sup>67</sup> F has also below: שתייה ודאי כו' (כשותא) (over it: שתייה), likewise the Comm. MS. Berlin, fol. 223 a: שתייה מין תאני' והן רעים; confusing it with שתייה, Ber. 40 b.

<sup>67 a</sup> [See now, J. N. Epstein, *Jahrbuch*, Frankf., XII [1918, 121.]



‘שׁוּתָא וּדְאִי לֹא פִירָא הוּא כּו’ מִיְהוּ פִירְחָא פִירָא הוּא וּמַחֲיִיב בְּעֶרְלָה  
 ‘שׁוּתָא בּוּטִיתָא and ‘שׁוּתָא see Low, *l.c.*; Responsa, *l.c.*; and Levy, *s.v.*—פִירְחָא is represented  
 in the sequel by קַפְרִיסִין, the ‘caper-blossom’, Talm. פִּרְחָא, Ber. 36 b: וְשִׁקְלוּ לַפִּרְחָא דְּבוּטִיתָא וְאִיקִּיִּם בּוּטִיתָא  
 and the reading of Rashi (‘Aruk, *s.v.* בּוּטִיתָא : פִּרְחָא, בּוּטִיתָא לְנִיצָא : פִּרְחָא  
 ‘the blossom of the caper-plant’, or ‘of the fruit of the caper’, which is also called פִּרְחָא, Ber. 36 a: צֶלֶף  
 דְּנִטְעֵי אִינְשֵׁי (אֲדַעְתָּא דְּפִרְחָא).

69. No. 102: F, לְמִינְקַט מִתְקִילִי תְרִיצִי וְכִילִי תְרִיצִי; E, מִתְקִילִי וְכִילִי תְרִיצִין; margin: מִתְנִי תְרִיצִי;  
 Anan, ed. Sch., 12<sub>20</sub>: מִתְקִילִי וְכִילִי. also at the end of this No.; Talm. כִּילָא, Arab. كَيْل (Pl. كَيْول). pl. of מִתְנִי B. b. 89 a (here below) ‘line or chain of a scale’.

*Ibid.*, end, read with E and F: וְקָרוּ לֵיהּ קַבָּא וְקָרוּ לֵיהּ קַבָּא, margin after קַבָּא, margin after וְקָרוּ לֵיהּ קַבָּא (F) וְזִמְנִין כּו’.

*Ibid.*: E and F, אֲמַרְנָא, לא אֲמַרְנָא אֵלָא כּו’; likewise No. 117: אֲמַרְנָא, F אֲמַרְנָא. But אֲמַרְנָא is not a scribal error: Onkelos and Palestinian Targ. אֲמַרְנָא, Yerushalmi אֲמַרְנָא (Dalman, 245); Anan אֲמַרְנָא (Hark., 516, 158, &c.); *Geonica*, 131<sub>14</sub> אֲמַרְנָא, 139<sub>4</sub> אֲמַרְנָא. In She. also No. 103 F: אֲמַרְנָא קֵא מִימֶר קֵא (see above, *sub* 20’).

70. No. 103: בעלמָא וְהַרְוֹקִי מִתְּחִלָּה הוּא נִשְׁמַתִּיה מִתְּחִלָּה הוּא דְּמַהֲרֹקָא בֵּיהּ נִשְׁמַתִּיה. In Babli also Ned. 91 b: מְהֲרֹקָא (מהרזיק), and B. ḥamma 85 b, according to the MS. H, R, and ‘Aruk: דְּהַרְוִיקָא בְּאִינְדְּרוֹנָא (ed. דְּהַרְוִיקָא) ‘close in, lock up’. Mand. הַרְוִיק ‘chain’, Arab. حَرْزَق and حَرْزَق, corresponding to חֶזֶק. That חֶזֶק is ‘Nabatean’ is borne out also by *Gawālikī. Al-Mu‘arrab*, ed. Sachau, 52: وَالتَّبَطُّ نَسَبِي الْمَهْرَزَقِ (Mu‘aribh) قال بالهاء قال (comp. Nöldeke, *Mand. Gramm.*, 60 and 85. Here belongs also בִּי הַרְוִיק (= הַרְוִיקִי,



torn away but still suspended from the body', according to the correct explanation of Rashi (comp. קא ברין הני (אבר מן הני ניהו טלף 'torn out totally', as Shab. 152a: עיקרא שלפא (איקא) 'castrated he-goat', comp. above, *sub* 50.

*Ibid.*: זכרסי להו E, הני תורי דננבין ארמאי וננחין להו: F מסרסין 'פי' בוא 'cut off', Levy, I, 205a = בוע.

73. No. 107 end: מהו לכשכושיה, read with RNZB., E, and F לשכשויה.

74. No. 111: ואילו הינא דקא מסנ לנבי הדרי ברשות כו' לאפי הדרי מסנ לאפי הדרי כו' ורחפי בהדרי: F, ורחפו הדרי nowhere else except Anan, ed. Hark., 83, 88. בהדרי is not substantiated in the Bab. Talmud.

*Ibid.*: מאידנא דאוקה F, דאי אפחת מעידנא דאיתקא כו' (E איתקא = איתקא (הויקא) מעידנא דהויקא (Hebr.!). RNZB.: אידנא with א in Babli only in האידנא; HG., ed. B., 107: אידנא.

75. No. 113: ואדי טעה בעיר מודנא אלתר הוי מחילה. In the Bab. Talmud only לאלתר or מאלתר; HG., ed. V., 6d: ואלתר דמברך כו'; but also Tamid 32b, MS. Florence (in Margolis, *Grammatik*, 37\*): אלתר תקל.

*Ibid.* below, F: אז דילמא בין דובין איניש מאניה לא מובן אלא בדמי יתירי כמפריש דמי אחסנא דלא שוה אלא מנה ולא יהיבנא ליה ואמר: אחסנא on cancelled; ed. V. for אחסנא: ידענא 'is it established'? 'is it true'?

76. No. 123 end: בין דמייבין ברחמי עד זמן נעילה כו' F דמשהין RNZB and E דמנהין (E perhaps דמנהין). 'Aruk. s. z. נח, Levy, *s. v.*). *Mahzor Vitry*, 394, cites דנהי ברחמי; *Siddur Rashi*, p. 100, No. 215: דמפשי; *Hag. Maim.* נשיאת כפים, XIV, 2, letter ב: דנהי ברחמי; in TSBZ., No. 134: דנהי; *Orh. Hayyim* No. 1: דנהי; read דנהי,

רמננהינן. 'Aruk knows also of another passage in b. Nid. 65 b: דמננהי Rashi, דמנבי, ed. שאני כתובה דמנחי בה טפי.

77. No. 126: לחוטי כגון דאזמיטן לחוטי E: כגון דשדינן לחוטי ועדיין לא רמו F: ועדיין לא רמינן כו' דשרינן (!) לחוטי ועדיין לא רמינן RNZB.: דשדינן כו' רמינן: read דשדינן with E and F (RNZB. probably misread it), from שדא 'weave, spin' (see Anan, *sub* 1), parallel to עברה לסוכה, עבדיה לחושענא.

78. נקט — לקט. No. 128: לקיט או לשבתא או לקיט ומאן דמבשל ביומא דשבתא או לקיט, ed. B., 114: ומאן פירי F: פירי כו' (דמלקיט) ed. V., 21 d: דמבשל בשבתא או דמנקט פירי Anan, ed. Hark., 72 above: נקטי ירקא ופסוקי אחרונא. Bab. נקט = כי הוה אולינן בתריה דר' יוחנן למיכל Ber. 44 a: לקט פירות גנוסר כי הוינן בי מאה מנקטינן ליה לכל חד וחד עשרה עשרה ולישדינהו לפירי ונישדי לאבן ונינקטינהו בידים Shab. 142 a: כו' מנקטא ליה Pes. 40 b: (ילקטם Rashi) ולישדינהו ולינקטינהו *ibid.*: 'picked (gathered) it (the wheat) up in troughs'; B. mez. 83 b: נקוטאי (with the variant in 'Aruk לקוטאי) 'snatched together, gathered together' (= Jud. 11, 3, Levy, *s. v.*); Yeb. 42 b: מנקיט ואויל הלכתא מניה *Abot di R. Nathan*, XVIII: 'gatherer'. On the other hand Mand. נקט (= לקט) = Bab. נקט 'hold, seize, take' (Nöldeke, *Mand. Gramm.*, p. 54, n. 1); likewise in the writings of the Geonim: Responsa, ed. Hark., No. 65, p. 30: מנהאנא דלקיטי (= דנקיטי); No. 232, p. 110: דמאן דלקיט שטרא (n. 6!); No. 65 (l. c.): והכין לקיטי מפומא דרבואתא דעלמא כלשון הזה: No. 241: כולל דלקיטי הוא דלקיטין No. 386: (n. 6! = frequently in Bab. Talmud)<sup>68</sup>; No. 376, p. 193: דאו (= נקטת) למנין גברי לקטת Responsa, ed. Cassel, No. 92 end:

<sup>68</sup> No. 387, p. 202: בישמועה כו' is probably, as in many other cases, a correction by Harkavy!

No. חמדה גנוזה Responsa, אלא אחרים דלקטין הקיטא מן מימריה; Responsa שער יצחק IV, Porta 4, 161: דלקיטי מפום קרמאי; Responsa No. 31 (fol. 61 b): דלקיטין ליה רבנן מן רבואתא; mostly responsa of Sherira Gaon: in his *Epistle*, Neubauer, *Anecdota*, I, p. 11 (MS. II, n. 19): ר' בהלכתא ארתא דר' מאיר (נקט = ונקט), *ibid.* 12: לקטיניהו רבנן: 15, משום הכי לקטה ר' והוסיף בה: <sup>68a</sup>

The change of נקט — לקט corresponds to that of (Mand.) הלין (Mand.), ליגרא (Bab.), להמא — להמא (Bab.); but both forms have the same meanings, 'take, seize', as well as 'gather'. נקט in She. in the sense of 'holding', No. 96: מי מחייבא למינקט יומי כו'; *Geonica*, 370: ומיחייבא אית[תא] למינקט יומי וסתה כו'; No. 46: דקא נקט כסא: 77, דלא איפשר למינקט תרי יומי.

*Ibid.*: מבשל אסור כנון שקיזין לו דלעת ולא היה לו חולה מבעוד (wanting in b. Hul. 15 b). כי הוא בכנייהו הוא: 57 b in b. Ber. בנא, 'at their stem', and *ibid.*, 48 a: בוצין מכוני ידיע, accord. to the reading of the Geonim (Responsa, ed. Hark., No. 395).<sup>69</sup> Syr. e.g. *Anecd. Syr.*, III, 352: כנה; *Geop.*, 974 (see Nöldeke, *Mand. Gram.*, p. xxviii, n. 1).

79. No. 129: מיבעי ליה בעי לפרהווי נפשיה מיניה כו' מיבעי, Pers. بَرَهِيْز, Mand. and Syr. למיחש ליה ופרהווי נפשיה מיניה, 'be careful', 'heedful' (see Levy, IV, 103, and Fleischer, 228 b; Nöldeke, *Mand. Gramm.*, p. 272; PSm. 3241). In HG. also פרהודי with ד; HG., ed. V., 85 c: וצריכה; *ibid.*, 627: לפרהודי נפשא משובנא <sup>70</sup>דאמ' כו' אשה לא תטבול בנמל

<sup>68a</sup> See *Addenda*, No. 24.

<sup>69</sup> 'Arak has also Ker, 3 b: תנא יתהון בכנייהון, ed. from MSS. בבוכניהון.

<sup>70</sup> [r. מְיֻכְנָא, with המליצה (s. Horowitz, *MGWJ.*, 45, p. 86, No. 98 'slime', Mand. שִׁכְנָא, Assy. šiknu, s. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, II, 52, n. 4.)]



= נמור) וצריכה להרחיק עצמה מן הנמור: 104, ה' ראו, (!) לפרהוקי (נמל).

80. No. 130: דאילו מאן דאית ליה מילתא דדינא בהדי חבריה יהבי ליה בי דינא זימנא: E, יהיב ליה זימנא לבית דין ושמע דינא בהדיה יהיב (יהיב. also RNZB.), F: (also RNZB.) ושמע דינא בהדיה (the ד of דלשמע over the line). Similarly in the 'Gaonic Decrees and Documents' by Aptowitz (FQR., N. S., IV, 32 ff.), I<sub>4</sub>, II<sub>7</sub>, IX<sub>10</sub>.

81. No. 137, read with E and F: והאי כפא נמי צריך למישרייה בנו דודא.

= וסוף. וסוף בא להן אח ממדינת הים כו': 82. No. 139: וסוף, נכתוב נטף כו': similarly Ker. 6 b; ולבסוף דמייתי בלהון וסוף מכפר ליה.

83. No. 143: ואסיר לרמוזיה בעיניה ולאחווי באצבעתיה ולמיעס: במפתחיה בעידנא דקא קרי ק"ש דאמר כו' ואל יקרוין בשפתותיו, E likewise: ומיעמק בשפת' כו', ומיעס בשפתיה; HG., ed. B., 23: ומיעקן בשפתותיה כו' ולא יקרוין בשפתותיו, ed. V., 2 a: ומיעקן בשפואתיה כו' ולא יעקין בשפתיו. Accordingly we should probably read here: עקן (= עקם) ולמיעקם: 'bite the lips'; comp. Mik., VIII. 5: שפתותיה. If מיעמק were correct we would have to compare it with עמקי שפתים in Isa. 33. 19, but this is hardly certain.

*Ibid.* למינא (E wanting), F, ולא מיבעי ליה למינא במילתיה; RNZB. למינא (misread from למינא); HG., ed. B., 24: למינא (= למינא), ed. V., 1 d: ולא לינמנא מיליה; the Comm. MS. RNZB.: inf. מינא (העמק יאלה see). ולא מיבעי ליה לנמנא בק"ש. נמנא, גם.

84. No. 152: וכן הלכתא דברא דישראל (likewise in the manuscripts); in the She. MS. St. Petersburg (ed. Wilna, III, fol. קי"ד) וכן הלכתא דברא בישראל בעניינא הדין: (קי"ד. see העמק That 70a פוק חזי מאי עמא דבר: b. Ber. 45 a, &c.: *ibid.*) שאלה

<sup>70a</sup> [See now *MGWJ.*, 1919, 257 f.]

closing sentence is preserved once more in Hebrew in והזהיר, II, אחרי (surely from She., but is wanting here) end, p. 164: וכן הלכתא דבבא בישראל = וכן הלכה נוהגת בישראל.

85. No. 165: אנא מרישי כלי זוטרי דרב: א"ר חייא בר אבי' (מרישאי כלי זוטראי, F מראשי זוטרי E) הונא והו כו' is wanting in Ket. 106 a. Comp. especially H. ul. 49 a: א"ר שמואל בריה דר' אבהו (Sabora!) אבא מרישי כלי דרפרם הוה שיערי הדא מילתא בעי לה כמה בלי (= כלי) מן: 7. fol. 17 b, No. 7: צדק, ed. V., 108 d correctly: לרישי כלי: יקום פורקן; בעו כמה כלי: R. Zutra refers no doubt to כלי 'small Kallas' (not 'small Reshe-kalle'). A 'great' כלה is mentioned in HG. גיטין, ed. V., 79 a (ed. B., 325): בעו רבנן קמי מר רב חנינאי גאון בבבא רבתי כו': correctly in *Ittur*, שלישות, ed. V., 29 b, *Or Zarua'*, I, No. 724, and שיערי צדק, Porta 2, No. 6. For this רבתי כלה, however, R. Samuel b. Ḥofni Gaon gives בחדש כלא, Adar or Elul: Responsa, ed. Hark., No. 312: ששאלו: comp. HG., ed. V., 138 d below: חנינאי ריש מתיבתא: (see above *sub* 1, comp. above, p. 301). [On the other hand this כלה רבתי is found also *without* the Metiba. R. Sherira in his *Epistle*: ואתרמו בני כנישתא דבר: נאשלא בבבא רבתי, 466, they held this gathering in the presence of the Exilarch (! רגלא רריש גלותא) who must have had his residence in Bagdad'.] Here then it becomes absolutely necessary to ascertain the real (etymological) meaning of the word כלה (כלא), about which so many attempts have been made (see recently Halper in *JQR.*, 1914, 546), but all of them hardly satisfactory. The meaning is demonstrated

clearly and surely in a passage of the Gaonic literature, which, as usually, has avenged itself fearfully for the neglect in which it was placed. Responsa, ed. Hark., No. 212, has אותכה בכלא דנשי instead of the Talm. (Ket. 60 a) אותכה בדרי דנשי! Accordingly כלא (כלה) = 'row', (בעו לה כמה בלי) שערי צדק in בלי, שורה, which also fits exclusively 'several rows'. Now the ריש כלה, in accordance with his name ('head of a row'), was actually the leader of a 'row' (שורה) of ten men, see Nathan ha-Babli; Ber. 57 a: ראש כלה parallel to ראש ישיבה. Etymologically it belongs, as was already suggested heretofore, to כָּלָא<sup>71</sup>; hence כָּלָא literally 'something round, a circle' (comp. סנהדרין היתה, (!) כחצי גורן עגולה), then the 'rows of scholars' in the Metiba and the months of the כלה, i. e. the months Adar and Elul during which the scholars filled up the rows and occupied their definite places (otherwise they were not so exact in the order of seats, see Nathan ha-Babli), hence Talm., בני כלה בכלה (B. k. 113 a), יומי דכלה (M. k. 16 a), פרשייתא דכלה (Ber. 8 b), במסכת כלה (Taan. 10 b), Gaon. כלה דאלול, כלה דאדר, חדש כלה (Sherira), ירחי, ירחא דכלה. Then כלה is also used for the more restricted Metiba, in opposition בחרביצא אמרי וכי וכו', b. Men. 82 b: בחרביצא, b. Men. 82 b: בכלל (so Aruch, s. v. תרבין, edit. בכלל); further for the single lecture (see below) of the Resh Metiba at which at least one 'row' of ten men had to be present, b. B. b. 12 a: כיון דמלו בי עשרה פתח הוא וחנא לפי שאין פותחין בכלה פחות

<sup>71</sup> Possibly the common Arabic كَلَّة, pl. كَلَل 'ball' (properly 'something round'), Dozy, II, 480 a below, should come in here, and not, as the lexicographers maintain (see Fleischer, *Kl. Schriften*, II, 769 ff.), a corruption of كَلْب, which had migrated into Turkish and come back again to the Arabic (Fleischer, *l. c.*). It should rather be compared with our כלה and placed on a par with כלילא, 'wreath', 'hoop' (see Fränkel, 62).

אִיִּיתִי לִי בִּי עֶשְׂרָה (similarly Yeb. 67 a and Zeb. 92 a; מעשרה כִּדְּטָעִים בַּר בִּי רַב וְעִיִּיל לִבְלָה, Suk. 26 a: (ואִימָא לָךְ קִמְיִיהוּ וְכוּ'), <sup>72</sup> ראש שורה is therefore, as stated above, as much as ראש שורה, a title which was given by Rab Sherira Gaon to Rab Shemarya b. Elhanan: <sup>72a</sup> ראש שורת נהרדעאי (JQR., VI, 223), which would correspond to Aram. דנהרדעאי. Now Rab Sherira states further that the 'row' alluded to is a 'great row among the three rows of the Yeshibah' (ולוֹלִי בֶן לֹא שְׁמִנּוּהוּ); (לֹנוּ לְמִשְׁנָה וְלֹא שְׁמִנּוּהוּ לְרֹאשׁ בְּשׁוּרָה גְּדוּלָה מִשְׁלֹשׁ הַשּׁוּרוֹת שֶׁל יִשְׁבִּיבָה); a 'great row' דרא is mentioned by R. Sherira also in his *Epistle*: סְמִכְיָה בְּדִרָא רַבָּא בְּמַתִּיבְתָּא (Neub. I, 41), and by Rab Zemah b. Solomon in his responsum (*Ben Chananja*, IV, 141): רַבִּנָּן קִשְׁיָאִי דְּרָא רַבָּא (= שֶׁחַם בְּמִקוֹם סְנֵהֲדִירִי גְּדוּלָה in Amram, Responsa, ed. Lyck, No. 56, see Eppenstein, *Beiträge*, &c., p. 15, and appendix, *ibid.*). In the Mishnah סְנֵהֲדִירִין הִיתָה כַּחֲצִי גֹרֶן עֲנֹלָה כּו' וּשְׁלֹשׁ Sanh. 37 a we read: שׁוּרוֹת שֶׁל ת"ח יוֹשְׁבֵין לִפְנֵיהֶם (סְנֵהֲדִירִין) כֹּל אֶחָד וְאֶחָד (before the סְנֵהֲדִירִין); Tos. Sanh., III, 5: וְכֵן הָיָה ר' יְהוּדָה אֹמֵר כֹּל עֵיר שִׁישׁ בָּהּ כְּדִי ג' שׁוּרוֹת שֶׁל (ed. Zuckermandel, עֶשְׂרִים עֶשְׂרִים וּשְׁלֹשָׁה כּו' רֵאוּיִן (רֵאוּיָה) לַעֲשׂוֹת סְנֵהֲדִירִין עֶשְׂרִים וּשְׁלֹשָׁה), and *ibid.*, b. 17 b: עֶשְׂרִים וּשְׁלֹשָׁה כִּטְנָה וּשְׁלֹשׁ שׁוּרוֹת שֶׁל עֶשְׂרִים וּשְׁלֹשָׁה הָרִי תִשְׁעִים וְתֵרַתִּי. They are mentioned also at a later date: Gen. r., 70. 8: וְהָנָה בָּאֵר בְּשֶׁדָּה זֶה סְנֵהֲדִירִין, וְהָנָה שֵׁם שְׁלֹשָׁה עֲדָרֵי צֶאֱן אֵלּוּ שְׁלֹשָׁה שׁוּרוֹת פְּרִי עֵץ: Lev. r., 30. 11: שֶׁל תַּלְמִידֵי חֲכָמִים שֶׁחַם יוֹשְׁבִים לִפְנֵיהֶם כּו'.

<sup>72</sup> כִּשְׁעִיֹר שִׁיטְעוֹם: p. 26: יִשְׁבִּיבָה often by כלל. רֵאוּיִן renders the Talm. לֹא נָתַן זְמַן לְבִנֵי כֹלָה בְּיָמֵי יִשְׁבִּיבָה: 64, חֲבֵם וְיָלֵךְ לִיִּשְׁבִּיבָה (וְעִיִּיל לִבְלָה) מִסְפִּידִין אוֹתוֹ: 69: likewise R. Natronai, Ibn Giyath, II, p. 69: בִּישְׁבִּיבָה שֶׁל אֵלּוּ וּבִישְׁבִּיבָה שֶׁל אֵדָר. כלל דאלול וכלל דאדר = בִּישְׁבִּיבָה שֶׁל אֵלּוּ וּבִישְׁבִּיבָה שֶׁל אֵדָר.

<sup>72a</sup> נהרדעאי, with Mann. JQR., 1918, 352.

הדר זו סנהדרין גדולה כו' וענף עץ אבות אלו שלשה שורות של תלמידים כך הן ג' שורות של תלמידי Cant. r., I, 15. 2: שיושבין לפניהם כו' *ibid.*, IV, 4. 6: חכמים כשהן יושבין לפניהם כל אחד ואחד מכיר כו' הריקן שבשלש שורות רצוף תורה כרמון הזה ואין צריך לומר מבעד and were probably an essential in every great Yeshibah in Palestine as well as in Babylonia. These are then no doubt<sup>72b</sup> the 'three rows' mentioned by Sherira (שלוש השורות של ישיבה), one of which was a 'great row' (שורה גדולה). They consisted (according to Tosefta and b. Sanh. 17 b, see above) of *each* twenty-three members. The first row, of *ten* members in *Sura*, but of twenty-three in *Palestine* and probably also in *Pumbedita*,<sup>73</sup> was called שורה גדולה, דרא רבא. In contrast to this the next two, or six (which in the Yeshibah of R. Huna probably were followed by several others) must have been called כלי זוטרי 'small rows'. However, the order of seats and rows in the Gaonic Yeshibot still requires a thorough investigation.

A further nuance of this meaning of כלא 'circle' is credited to Sherira Gaon in his *Epistle*, ed. Lewin, 94 (see his note): דהכי תקינו רבנן לתנויי בכל כלה תרתי סרי: מתיבאתא חסר ויתר והאדר תלמודיה כוליה בתלתין שנין comp.

<sup>72b</sup> See also Ginzberg, *Geonica*, I, Additions, 207, and Marx, *ZfHB.*, XIII, 72.

<sup>73</sup> b. B. k. 117a speaks of seven rows in the Yeshiba of R. Yoḥanan (Tiberias), the same is told by Nathan ha-Babli (of Sura!), seven rows with ten in each, which were followed, as Nathan expressly states (ועם שאר) (וכל התלמידים יושבין אחריהם), further התלמידים שהם כד' מאות איש, by more benches, an assumption rightly made by Frumkin, in his introduction to סדר רב עמרם, I, 10, from the phrase אנחתיה אחורי שבע דרי. In Palestine, however, the rows seem to have had twenty-three each, together therefore sixty-nine and including the ער דאותניה בדרא בתרא seventy originally, it is true, the three rows were not included in the seventy). It is not impossible that Pumbeditha likewise had the same arrangement.



to that *S. ha-Ittim*, 248: חצי השנה רגילין רבנן (in the explanation of דכלא) דקרו ל' בלה והשנה תרי בלה והמנהג שקורין חצי התורה בכלה דסיתוא וחצי בכלה דקייטי כו'. Properly 'a cycle' of twenty-five weeks, 'a semester'.

86. No. 168: בנורבא למיפק מנורבא מי שרי ליה, and below: מיסם נורבי; HG., ed. V., 30 d: שרי למיפק בנורבא; Anan, ed. Hark., 117: דאי סים נורבי. נורבא, Syr. from the Pers. نورب Arab., جَوْرَب 'stocking, sock', see 'Aruk, s. v. נרב, II, and Fleischer in Levy, I, 436 a.

*Ibid.*: מאן דקא בעי למיעל לרובת' דאיכא עקרבא מי שרי ליה. למיעל: דאיכא חברא; HG., ed. V., 30 d: למיסם מסני חברא, לרובתא דחברא; ed. B., 153: דחברא, likewise cited by R. Isak Ibn Giyat. חברא, Syr. (I) 'darkness', b. הברא, Mand. הבארא (Nöldeke, *Gram.*, p. 61), and (2) דוכא איכא דלית זהרא למחר ח"א דבנינשא כאמת: פחתא ואנמא ונוכא וחפרא בארעא, PSm. 1185 [see now Löw, 'Lex. Miscellen' in *Hoffmann's Festschrift*, p. 124, No. 8. The ח is—against Löw—no scribal error, but stands to the Talm. הברא,<sup>73a</sup> Mand. הבארא, in the same relation as Gaonic לחמא to the Talm. נהמא, Mand. להמא, see above, *sub* 18]. For למיסם מסני (E) מסאניה (F) למישרי מסאניה, HG., ed. V.: וקא דחיל למיעל בלא מסאנא מן עקרבא או מן ריחשא, ed. B., 154: מסאנא, (not סאנא = סאנא) סאנא = סאנא בלא סאנא כו', likewise Neo-Jud.-Aram. סַנְמַתָּה, *Hashiloah*, XXIX, 319, l. 8 from below.

מסאנא in Babylonian frequently in connexion with סיים, once even מסאנא בעא למסיימא, Git. 56 b: למסיימא.

<sup>73a</sup> But also חברא, Hor. 12 a, likewise Ker. 5 b Fragment Schechter (5.6): בביתא די חברא; also 'Aruk s. v. הבר old Edd. and מערד אהל מערד, 91, *sub* חשך. Anan. Hark. 77: הברא (הבארא).

לִּאֲחֵרִינָא. It is equivalent to סִיִּין (denom. of סִינָא 'shoe'), Syr. סܝܢ, Hebr. סָאן (Isa. 9. 5: סוּאן). סִיִּין was changed in Babylonia to סִיִּים with ם through assimilation with the immediately following מִסְאָנָא (but has nothing whatever in common with סִים, שִׁים), and this latter form had almost crowded out completely the original form with ן, so that people even said מִסִּימִי אִפְתָּא (Taan. 12 b), מִסִּם גּוֹרְבִי, סִים, מִסִּם גּוֹרְבִי (HG. and Anan, see above). Nay, it even reacted on the substantive סִיאָנָא, remodelling it to סִיאָמָא (see above). A trace, however, has remained: the ן is preserved once in the part. pl., in M. k. 24 b, where R. Solomon b. ha-Yatom has in his comm. (p. 112): דְּמִסְאָנֹו מִסְאָנִיָּהוּ, with the explanation שְׁנוּעֵלִין מִנְעֵלִיָּהוּ (see the note of the editor), R. Ḥananel מִסְנִי (= מִסְנִי), HG., ed. V., 43 a: דְּסִימִי מִסְאָנָא.

87. Finally let me state some peculiarities of the manuscripts E and F:

(a) E has מִיִּצִי instead of מִצִּי throughout, likewise the Comm. MS. Berlin, oct. 333. The י indicates, it is true, a half vowel, which is especially frequent in Gaonic writings, like אִימִירָא (= אִמִּירָא, Responsa, ed. Cassel, No. 91, fol. 32 a *bis*), אִיסִיר (= אִסִּיר, Anan, ed. Hark., 11 *bis*), and the infinitives מִיִּשְׁקֵלְיָא, מִיִּתִּבְעֵיָא, &c. (see Anan, *sub* 2); comp. in addition *Geonica*, 34 *bis*: כִּיחִילָא וּפִירְכִיסָא: (כִּחִלָא וּפִרְכָּסָא). [Here we expect, however, a long vowel,  $\bar{a}$ : מִיִּצִי. But the י is no doubt a sort of *Imâle* ( $\bar{e}$  or  $\bar{i}$  instead of the long  $\bar{a}$ ): so also Responsa, ed. Cassel, No. 91, fol. 31 b: קָא תִינִי (in accordance with the MS. <sup>73b</sup>); Responsa, III, Porta IV, No. 2: קִאחִינִין; and frequently in R. Hefes: תִּנָּא, תִּנִּי פִלִּי, instead of תִּנָּא, תִּנִּי פִלִּי, see *FQR.*, 1915, p. 355, l. 17 (תִּנָּא), p. 402, l. 24 (תִּנִּי), p. 405, l. 6, 7

<sup>73b</sup> [Hence my remark in the *Festschrift*, Ad. Schwarz, p. 321, is to be corrected.]

(ditto), p. 406, l. 8 (ditto), p. 423, l. 17 (רב חניי) (on the side of חונה, Schwarz *Festschrift*, p. 320 ff.); furthermore בעיי for בעיי (they read probably בַּעֲיָא, comp. Syr., not בַּעֲיָא), R. Sherira's *Epistle*, ed. Lewin, p. 66 b and 68 b *bis*, likewise Giyath, I, 70 (on the side of בוּעִיא, see my 'Rechtsgutachten' in *Fahrbuch*, IX, 283); further HG., ed. B., 346: מוּחִי (fr. K̄al), comp. also above *sub* 19 אִמָּא = אִמָּר.]

(b) F has מִיַּחַת instead of מִיַּחַת *throughout*, but also מִיַּחַת on the side of it.

No. 55: קתני מִיַּחַת 74: ואמאח מִיַּחַת הא קא מסהדי תרי 77: למול שלפניו מִיַּחַת משתמר 97: דבעידנא דקא נקיט בסא מִיַּחַת: 115: קתני מִיַּחַת: 120: ושטרא מחת מנלן (התם שלפניו מִיַּחַת: (E: margin) ואמרין) מִיַּחַת אין הבעל בו' 135: על בעל בו' זרעיהו מִיַּחַת בקדושה: 104: The etymology of the word is disputed, 'Aruk: מִיַּחַת = מִן הכא = מִן התם = מִיַּחַת; Levy: מִיַּחַת = מִן ית (!); Margolis: מִיַּחַת from היה, הוה, be'. But none of these is satisfactory. At all events we must not confuse it with מִיַּחַת which is merely written plene and stands for מִיַּחַת (מִיַּחַת) 'from this', 'from here', so the frequent בְּשֵׁיט מִיַּחַת, as proved by a comparison with Naz. 13b: מִיַּחַת קרמייתא. Likewise in She., No. 32: מִיַּחַת. וכמאן דמסלקא מִיַּחַת דמי 118 F: 54<sup>1</sup>), 118 F: 34a and B. kamma 107a מִיַּחַת is nothing else but מחבא (against Levy). Otherwise מִיַּחַת = מִיַּחַת (on which see above, *sub* 50), the one being neut. and fem., the other masc. מִיַּחַת could then be a constr. of מִיַּחַת (considered as a fem. substantive) like בִּינִית. The writing with ה in F could thus be due to a soft pronunciation of ח (somewhat like ח).

(c) For אִרְחָא F writes אִרְחָא *throughout*. In the Masorah to Targ. Onkelos אִרְחָא is designated as peculiar

to Sura and אִירְחָא as characteristic of Nehardea, ed. Sabbionetta has אִירְחָא, but vocalized אִירְחָא (e.g. Deut. 9. 12, 16; 11. 19, 28, &c.)<sup>73c</sup>, see in addition below to זני.

88. Of the linguistic material still preserved in *fragments of Sheeltot* the following deserve mention:

(a) In my Vienna fragment (*ƳQR.*, IV, 420) *r.*, l. 20: קמטין, l. 2: דקמט (so in the MS., see *ƳQR.*, V, 97) 'compel' (*l.c.*, IV, n. 14 and 18), see also above *sub* 67.

(b) From the Genizah fragment published by Ginzberg the זני (= סני) in the Derasha to No. 43, *Geonica*, 358, must be emphasized. Likewise זאני, HG., ed. B., 638 (in the הלכות פיאח which are probably derived from the She.): זאני להו (ed. V., 14 b: סני).<sup>73d</sup> In the Masorah to Onkelos there is a similar difference between the men of Nehardea and those of Sura: the *former* have: אִיסְרִין, the *latter*: אִיסְרִין with ז (see Berliner, *Massora*), comp. also Syr. מסריקא, Bab. מורקא (above, *sub* 59). Accordingly the pronunciation with ז would have been peculiar to the Babylonian dialect of Sura.

89. There are furthermore a series of words which are contained in the HG. in *extracts from Sheeltot* which we no longer possess but which no doubt belonged originally to the Sheeltot collection. Such are שלאבא (= שלאבא 'tap', Shab. 112 b according to 'Aruk), בלים (HG., ed. V., 9 b; ed. B., 67: בליב; אישכול, ed. Albeck, 55: בלים, from She., No. 90!), אומא (HG., ed. B., 135: אומא—according to Pes. 42 a, but here אומא is more correct—from She. No. 74, of which traces are still contained in F: חמין בפסח

<sup>73c</sup> For אִירְחָא, e.g. G<sup>ms</sup> 33. 16; 38. 16 and Deut. 31. 29.

<sup>73d</sup> In the המליצה ס', Bacher, *Hebr.-Pers. WB.*, 56: זאני בסנהדרסת כמו סני *sufficiens est*.

משש יעות ולמעלה אסור באכילה ובהנאה ואפי' למשגר ביה תנורא  
או לאוקורי תותי קדרה דתנן לא יסיק בו תנור וכירים [והיכא דהוה  
ליה חמין כגון כעבין כו' מהו כו' ת"ש דתנן כו' קודם זמנו כדרבא ד]אמ'  
(according to HG., *l. c.*) רבא אם חרכו קודם זמנו מותר בהנאתו  
לכנתא, likewise several words in the She.  
preserved in HG., ed. B., 70 (דאסיר לבר ישראל לאיתהנויי כו'),  
ed. V., 8 c; then also some words occurring in the Shee.  
contained in HG. הלכות לולב (ed. V., 33 b: דמייחייבין למעבד כו';  
to 33 d: וכן הלכה, ed. B., 165 ff.) and (ed. V.,  
35 a-37 b, ed. B., 175 ff.), as, e.g., fol. 33 c: סודרא, שושיפא,  
מנא, זבילא, כיסא, &c.

All this, however, belongs already to another chapter dealing with the *Halakot Gedolot*.

---

I feel it a pleasant duty to extend herewith my heartiest thanks to Abraham Epstein [ז"ל] for his kind permission to make use of his manuscript through the intermediary of the Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Similarly I am indebted to Dr. Aptowitzer for ceding to me the above-named manuscript which he had used. My sincere gratitude is also due to Dr. A. Freimann for his friendly response and dispatch of the Cod. Merzbacher to the Lehranstalt. Finally, I wish to thank the administration of the library of the Lehranstalt for the great kindness shown me while I was engaged in this work.





2. To No. 1, p. 236, l. 2. Read שדינן instead of שדינא, see above, *sub* 77.

3. [To תור, No. 5 (p. 237). Furthermore, in a Palmyrene text חירא = tayyaru, see Lidzbarski, *Ephemeris*, I, 80, where חיבא is suggested. In the same way Nöldeke, in a letter to me dated December 10, 1914, suggests ותבת for ותר in Land *ibid.* The verb, however, in this sense occurs also in Mandaic, SR., I, 134: דהאד דאיוא תאר מן סינאויס ארקא חיתאיתא דהשוכא 'came back, returned', against Brandt, *Schriften*, p. 138, n. 2.]

4. To אברא, *sub* 8. אברא in the sense of 'arm' occurs also Ber., 60 a.

[5. To No. 9, p. 238, l. 2 from below. Strike out ' = κέ'; see also Fleischer, *Kleine Schriften*, I, 381.—*Ibid.*, p. 239. כי in Talmud also Erub. 69 a, in accordance with Meïri to Shab. 57 a, s. v. וסוף. כי כפייה נשיאה לר' יהודה כי כפייה; B. m. 30 b, after 'Aruk (MS. Kohut): דיניי; MS. Hamburg, בו, r. כו, comp. J. N. Epstein, 'Rechts-gutachten' 303; B. b. 87 a after Ibn Gedalya מסורת התלמוד: איכא כי תנא (MS. M. and H.: איכו); further in p. Hal., III, 59 c: ולא ר' יוחנן; p. Ber. 6 c: פירקיה (Venice) כי אמר, r. כי.]

6. To No. 12. Maybe כביצי is after all to be identified with כביצי, a process followed by Harkavy, comp. עליקי = שליקי (*sub* Addenda, 1), and if so, there must have been a vulgar كبس on the side of Arabic كَبَسَ.

7. To No. 13. Responsa שע"ת ed. Livorno exhibit למירמא on No. 171, like HG., ed. V., comp. also Responsa שע"ת, No. 167.

8. To No. 18. Anan, Hark. 65: דפאריש בהו הא בם. . . דקא מפאריש הכא הוא הם נם. Read בם, Neo-Syriac בם 'thereupon, then', Pers. پَس, Nöldeke, *Neusyr. Gram.*

p. 166, Mand. פאס, as SR., I, 390, l. 4 from below, Johannesbuch, p. 109, l. 6: מן ניטרה נאנארא פאס נאנארא מן ניטרה: 'if a carpenter joined God together, who *then* joined the carpenter together?', and האפּיס, Nöldeke, *Mand. Gram.*, p. 205, which corresponds to our הא בּס! Gaonic in addition: Gaon הקדם, II, 83, ויוציא בהן בּס ידי חובתו: r. בּס; Hark., p. 198, No. 380: בּס מאי דצריך כו'; Responso שעת"ת, No. 23: ואף בהן מאי וכו', probably a bad emendation. In Anan and in the responsum in הקדם this word was vocalized with a pathah so as not to confound it with the Hebrew בּם and misread it accordingly. Yet it did not escape its fate to be miswritten and misread! Also פש occurs, HG., ed. B., 392 (from B. m. 93 b!): [איבעי פש לך לעבורי וכו':]

9. To No. 20. To בניי איטפי in A. z. 35 b, comp. p. A. z., II, 41 d: מפני האירם הנתון בין הנקבים.

[10. To No. 21. ואיקן for איקין occurs also in Sherira's Epistle, ed. Lewin, p. 4: ואיקן קרמנא (see note 'ז). — וי, likewise Neo-Syr. ܝܠ 'go', Nöldeke, *Grammatik*, p. 53.]

11. To ער[ו]רא (sub 24). I abandon now my explanation offered in agreement with Hark. The passage, Anan, Sch., p. 3, l. 4 reads as follows: ואף על גב דלא מודרע דכל ער[ו]רי. ער[א]רי to be read no doubt ערְרַי, pl. of ערְרַא, Syr. عَرْرَا, also ערְרַא 'sponge, truffle', Talm. ארדא. Anan's decision is against the halakah, Nid. 50 a: ונדרלו מן הארין למעוטי כמהים ופטריות עשר תעשר את כל תבואת זרעך דבר שהוא נורע יצאו כמהין ופטריות כו', comp. also Anan, Hark., 131 and 135. Hark. 3 also is to be read likewise: וכנן ערורא דלא אשתני מבריתו שרי: (ערורא) למשקל [מ]נוים כו' וארדרי כו' אין בהם משום ה', 8 c above: ברכות; according to Anan, however, only 'raw', שלא, נשתנה מבריייתו, see A. z., *ibid.*, and p. 41 d.

12. מיפרדס. Anan, Hark. 25: אסיר ליה לאדכורי מילי דאוריתא: בההי שעתא דקא[ים] בטומאה אבל כד מיפרדס מן עסיקות טומאה 'שאטף ידיה במיא ומברך כו' מיפרד or מיפרש; the word, however, is explained properly by Rabbi Samuel of Gurgang in his המליצה ס' ה', Bacher, *Ein Hebräisch-Persisches Wörterbuch*, Hebrew division, p. 62 b: מיפרדס פרס פרדאכתן מיפרדס (conficit); *ibid.* 70 b: פרס פרדאכתן מיפרדס כת. Bacher, German division, p. 87: 'Present of פרדאכתן (*برداختن*). The מי is either the retained prefix of the pers. verb or else מיפרדס is an Aramaic infinitive.' To judge from the context (מן), however, מיפרדס is certainly a participle of the ithpa'al: מיפרדס, naturally in imitation of the Persian present. ל' signifies in the המליצה ס' ה' the 'rabbinic literature', including also the Hal. Ged. (Bacher, 37) and the ספר רפואות by Asaph (e.g. Hebr. div., 53 b below). It is very striking, however, that the author included in his dictionary also Anan's המצות ס' ה', citing it under the same designation as the rabbinic literature.

13. סכא עליהן מים: 7. l. 49, Anan, Harkavy, סכא. is the Arabic سكب 'pour', the כ being apocopated, as in נשא — נשב and others, see J. N. Epstein, *Der Gaonäische Kommentar*, &c., p. 150.

In the *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, I, 348–53, Mann published a fragment of Anan's ס' המצות which contains some new lexicographical data. Here I would like to note only the following:

14. צפא. P. 350, ll. 2–4, read: ... [צפי] (3) כד קין[מן] בתרין (4) [ב]צפא לשמאל דארון קימין [כה]ני וליזאי (4) ובעפא לימין דארון קימין [ב]צפא is not 'mat' (Mann, *l.c.*, n. 2), but 'row', Nid. 61 a 'Aruk (after RH., see Tos. and Tos. RAS.): ריטא: והוא שעומדין בצף של 140 ה' ראו; דגניין בצפא וכו' for אוננים, בדרא דאוני, Hul. 47 a and HG.; Arab. صف 'row'

(see J. N. Epstein in *Fahrbuch d. jüd. lit. Ges.*, XII, 99).<sup>75</sup>

15. תַּכְתֵּיא, תַּכְתֵּא. P. 352, l. 7 (= Schechter, p. 29, l. 17): וְקִימִין בֵּין הָאוּלָם לַתַּכְתֵּיא דְכַהֲנֵי; Schechter: לַתַּכְתֵּא, which is more correct. תַּכְתֵּא in the Talmud means 'chair', from Persian-Arabic تَخْت, تَخْتَج; תַּכְתֵּיא, on the other hand, might be the pl. from תַּכְתָּא, from Pers.-Arab. تَحْت 'bench'. [probably in the sense of רֹכֵן.]

## ADDENDA

(TO SHEELTOT)

16. אֲשֶׁר, שֶׁ, דִּ. To No. 2. The particle דִּ occurs in Gaonic literature also as follows: HG., ed. V., עריות 53 b: וּמִפְרֵשׁ תֵּנָא דְמָאִי נִינְהוּ שְׂאִין לְהֵן עֲלֵי קִדּוּשִׁין וְכוּ'; HG., ed. B., 337: מִשְׁתַּבֵּעַ אִיהוּ דְלֹא הוּה; *ibid.*, 374: וְעֵבֶד תִּנְאָה דְאִי לֹא אֲתִית וְכוּ'; *ibid.*, 412: לְדִידִי אָמַר לִי גוֹי דְאָנָא וּבִנְתִּיה מִינִיה; *ibid.*, 414: לְדִידִי אָמַר לִי גוֹי דְמִינִיה וּבִנְתָּא; Responsa Hark., No. 313: אֲמַ' לִיה שׁוֹתֶפִיָּה דָּאֵת לֹא אֲתִנִּית עֲלָאִי וְכוּ'; Responsa No. 16: וּשְׁשַׁאלְתֶּם דְּכַתֵּב מִנּוּי לְשֵׁלֶם כּו'; III, No. 33: שְׁעָרֵי צֶדֶק; וּשְׁשַׁאלְתֶּם דְּרַחֵל אִימִיה דִּיוֹסֵף כּו'.

The particle occurs already in the Aramaic of the Mishna; Ket., IV, 4: לֹא כָתַב לָהּ דָּאֵם חֲשִׁתְבִּין; so ed. Lowe, MS. M. (חֲשִׁתְבָאִי), HG., ed. V., 67 c (חֲשִׁתְבָאִי) and in the Piska in p. IV, 29 a (דְּאִין חֲשִׁתְבִּין).

Moreover, that particle is already rendered by שֶׁ in Mishnic Hebrew: Yeb., XV, 3: וְשֶׁהוּא כּוֹתֵב לָהּ שְׂאֵם תִּנְשָׂאִי וְכוּ'; Ket. V, 1 *bis*: וְהוּא כּוֹתֵב לּוֹ שְׁתִּקְבִּלְתִּי מִמֶּךְ; so ed. Lowe and

<sup>75</sup> צַף in the רָאוּ ה' might therefore be rather an Aramaism, the author having derived it perhaps from the Hal. Pes., which may have had בְּצַפָּא דְאוּנִי.



Yerushalmi (29 d, also in the Baraita); Abot, IV, 13: ואל סדר אליהו רבא ed. Friedmann, XV, 72; B. b. 154 b: או שנתתה לי או שנתתה לי, and Ber. 28 b: אומר. שלא יראני אדם. Indeed, already late Biblic., Eccles. 8. 14: הבל זה שנים, and older as אֶשֶׁר (= די), 1 Sam. 15. 20: ויאמר שאול אל שמואל אֶשֶׁר שמעתי וגו', 2 Sam. i. 4: ויאמר אֶשֶׁר גם העם וגו'!

17. To איתמא, איתמיא, No. 19. b. Ber. 23a, ed. V., 1520: רב אשי ואיתמיא (= ואיתמא) רב חנינא כו'; Midr. Prov. 30. 33: אמר רבא ואיתמיא כו'; in שערי ברכות X (*Bet Talmud*, II, 381): ועוד אמרו איתמיא נמי אמ' רבה וכו'; HG. ed. B, also 112: אמר רב כהנא ואיתמא רב יהודה; likewise יראים, ed Wilna, II, No. 47 (p. 8): אמר רב הונא ואיתמא רב יהודה; old ed., No 144: אמר רב חננא ואיתמא כו'; Ibn Giyat, I, 95: ואיתמיא עלה; *ibid.*, II, 97: ואיתמי' עלה; *ibid.*, 16, in a responsum by Hai: ובתלמוד איתמיא.

18. To No. 29. As to לְתֵא, comp. in addition Neo-Syriac טלא 'for', in mountain dialects: טללוק, טללוק, in Bothan: ללוק, ללוק, near Mosul: תתי, תתוק, Nöldeke, *Gram.*, p. 172.

19. To No. 47. בדר in the sense of 'set' (of plants) occurs also in the Babylonian Talmud, in accordance with a reading by the Geonim: Responsa שלמה, p. 72, has in the index of the responsa as No. 12: בתרא מימר אמר: דבאדר ליכדר דלא באדר, by which B. b. 102 b is meant, where editions have: די מינייהו דשפיר שפיר ודלא שפיר ליהוי לציבי MS. M. and H.: דשאפר לישפר ודלא שאפר כו'. *RSBM*: הנטיעה קלט. To this category belongs also the reading of המליצה כ', Bacher, *Hebr.-Pers. Wörterbuch*, Hebrew division, p. 4. s.v. כבד, and p. 60, l. 526: כבדור שבקרן, Nid., II, 7, and b. 19 a כבדור.

In the first sense of 'spread (of fire), burn brightly, light', also in Geonic Hebrew, Responsa ed. Cassel, fol. 41 b: בדירת המאור, פצוהי עינא, so MS. (see my 'Rechtsgutachten', p. 241).

20. To No. 50.  $\overline{\text{מִי}}$ ,  $\overline{\text{מֵי}}$ , in the sense of מִיּוֹ, also in ראו 77 ה' ראו; ולמדנו מֵי שכל מי וכו': 77 ה' ראו (missing in ed. Lyck, No. 45, p. 18); <sup>17</sup> further, הוא, 'Aruk, s. v. טנר (from a responsum by R. Hai, see Geiger's *Jüd. Zeitschrift*, II, 305): אלא מֵאֵי הֵאֵל לאו אבנא כו': (in Ibn Gama, *ibid.*; Responsa ed. Lyck, No. 102: בְּהָא מִילְתָּא;  $\overline{\text{מִיּוּהָ}}$  496, מִיּוּהָ הִלְכְתָּא כְּרַבֵּינָא: HG., B., 533;  $\overline{\text{מֵאֵי הוּא}}$  פְּלִינִי חֵיב עַל זִדְוִנָּה כו'.

21. בָּרַן. To No. 55. בָּרוֹ in Talmudic and Gaonic literature belongs to Syr. בְּרִין ‘bore through, pierce (a barrel of wine) draw off the wine’, BB. 427 : אוֹ דְנָא אוֹ מוֹמָה ; the substantive בְּרוּא, Geonic בְּרֻאוּ, Arab. اِبْرُؤْ, אַחֲרָנָא וּשְׁרָ, Responsa נמו"מ (see above), is identical with Syr. בְּרֵצָא (and בְּרֶצָא) : בּוּעָא (BB. 433) ‘hole, opening’. But also the form with צ occurs once in the Bab. Talmud, A. z. 59 b : וּבִירְצוּתָא עַד רִשְׁפִי ‘and pierces it until the wine flows off’, in accordance with the right explanation of the ‘*Aruk*: פִּי עֵטוֹ’ , בִּירְצָא, נקב בצד החבית והוציאו את היין וכו’ (var. in ‘*Aruk*: אִסְלִיחוּהוּ’) ‘the hole (*below* in the wine casket, נוֹלֵכִי), Syr. בּוּרְצָא n. act.

<sup>76</sup> However, the המלצה 'ס, *ibid.*, p. 8, explains קרן by טאקת אלעפראן, *lame ou écaille d'une plante bulbeuse*.

<sup>77</sup> Responsa "שע"ת, No. 39: 'מיהו (מיהא) כו': but MS. ודאי 'שמעתא = ed. Lyck 46.

22. To No. 66.  $\overline{\text{מאן}}$  for מאי, also in HG., B., 346: א"ל :  $\overline{\text{מאן}}$  כלין עד כאצבע כו' ; p. Yoma 38 c :  $\overline{\text{מאן}}$  דא"ר יוחנן כו'.

23.  $\overline{\text{עקבא}}$ . To No. 17. In the Bab. Talmud, also B. b. 54 a MS. H. : אתא ההוא גברא רפיק בעיקבא ; in Anan, also Anan Sch. 24 : עד דשחית קניא ומאטי  $\overline{\text{לעיקבא}}$  דלישנא כו' אישתכח דבעי מישחט : עד  $\overline{\text{עיקבא}}$  דלישנא אבל בקר וצאן שחית ליה מצוריה בין  $\overline{\text{עיקבא}}$  דלישנא  $\overline{\text{עיקבא}}$  דשמעתא איחמר וכו' ; Responsa ed. Cassel, 40 b :  $\overline{\text{עיקבא}}$  דלישנא (so MS., see my 'Rechtsgutachten', 238) ; HG.,  $\overline{\text{עיקבא}}$  ה' שבת quoted by R. Nissim in his מפתח to Shab. 12 (ed. Wien, 28 b) :  $\overline{\text{עיקבא}}$  ; ed V., 21 c has עיקרא ; HG., B. 365 : התם  $\overline{\text{מעיקבא}}$  אדעתא דבי תלתא נחיתו ; 425 :  $\overline{\text{מעיקבא}}$  איזי מיאש ; Responsa Hark., No. 215 :  $\overline{\text{מעיקבא}}$  איתיה מעידנא דאזיל :  $\overline{\text{עיקבא}}$  אלא מן האי כו'. Comp. also  $\overline{\text{עקבא}}$  in Syriac as it occurs in the writings of the grammarians, PSm. 2961 :  $\overline{\text{עקבא}}$  מן אלף נדם, i.e.  $\overline{\text{עקבא}}$  ! מן שרשא Mand., as in b. B. b. (see above), SR., II, 8<sub>13</sub> :  $\overline{\text{עקבא}}$  (גופנא) ד $\overline{\text{עקבא}}$  מיא ושירשה :  $\overline{\text{עקבא}}$ , *ibid.*, 37<sub>19</sub> :  $\overline{\text{עקבא}}$  מיא ואופה עותריא (גופנא) ד $\overline{\text{עקבא}}$  מיא ושירשה ; כאנא דנישמאתא אופה עותריא וכו'  $\overline{\text{עקבא}}$  here is in opposition to שירשא, like גוע, B. b. V, 4, &c., 'the foot (lower part) of the trunk'.

24. לקט—נקט. To No. 78. נקט in the sense of לקט occurs also in *Geonica*, 153 : בשבתא מנקיט ליה גוי בחד בשבתא : 153 :  $\overline{\text{מנקיט}}$  ליה יישר' שכל טוב ; דנכרי לקיט כו' ; edit. A. z. 22 a :  $\overline{\text{מנקיט}}$  ליה יישר' ; II, 299 : דהוה נקיט גוי בשבת וישראל נקיט חר בשבת ; Responsa No. 140 (= Responsa ישע"ת with הים, fol. 96 b) :  $\overline{\text{מנקיט}}$  'are collected', wrongly translated by Lewin מתקיימות גאון, Jaffa, 1916, p. 23 :  $\overline{\text{מנקיט}}$  read : מתקיימות (מתאספות) !

25.  $\overline{\text{מחת}}$ ,  $\overline{\text{מחת}}$ . To No. 86.  $\overline{\text{מחת}}$  occurs a number of times in Yeb. ed. Pesaro 97 b : קתני  $\overline{\text{מחת}}$  אין חייבין ; 98 a : קתני  $\overline{\text{מחת}}$  מותר ; 98 b : קתני  $\overline{\text{מחת}}$  מותר ; in MS. Hamburg (ed.

Goldschmidt), B. m. 30 b : בשדה מִיַּחַת חִיּוּבִי מַחִיִּיב, B. b. 27 b : קַחֲנִי מִיַּחַת בַּחִיּוּב חִיּוּב ; in the fragment to Ker., ed Schechter, 21 b (Sch., p. 12, l. 25) : בַּמִּשָּׁא מִחֻמָּה : מטמא, read מחת. Midr. ha-Gad., ed. Schechter, p. 346 : קא תאנא מִיַּחַת.

## [ADDITIONAL NOTES

a. To אומר, *sub* 35. 'אומ' (= אומר) instead of אמור is found also in *The Sword of Moses*, ed. Gaster, XIV, 23 : אמור (אמר, אמ', אימא) על אומ' instead of the current אומ' על, and so we must read also *ibid.*, l. 9 : אומ' על מיא, instead of אומ' על מיא. Pl. אומרון, Hil. Re'u 121.

In the Responsa ed. Cassel, No. 53, fol. 12 a, below, the MS. has (see my 'Rechtsgutachten', p. 271, which escaped me at that time) : עדיפין מן מאי דאיחמר בדוכתא : דאומר, instead of דאומר !

b. To אומצא, *sub* 56. As to אומצא לכלבא (p. 351, n. 56), comp. Yelamdenu in 'Aruk, s. v. אלם (Grünhut, V, ס' הליקוט, 90 b) : מה טיבו של כלב זה כשאדם משליך לו פרוסה (= אומצא) סוכר : את פיו, therefore a 'piece of bread', פרוסה ; comp. also *The Sword of Moses*, XVII, No. 83 : אם בעית דחישחון (בלבא r. אימ' על אומיצא וכו' ושדי ליה ויכול, yet Nid. 31 a : פוין מילחא ושדי בשרא לכלבא. Doubtful is further Shab. 140 a : אלא מעתה שרה אומצא במיא ה"נ דמחייב : בשר חי Rashi, but 'bread' would be more suitable here.

c. To איתווס (אוס), No. 61. I believe now that the Talmudic איתווס is like the Syr. אַתְּטַש, with assimilation of the ט to ת : איתווס > איתווש > איתווס, from טַרַש, Syr. 'make dirty, unclean', from which אוס (מוס, מוסא) and אוש (Syr. איתווש, איתווס) could be formed again from the Ethp. איתווש.

In favour of טוש stands also the reading of E in No. 35 : ואיטפיש, F : ואטוויס (see *sub* 35).

d. To No. 84. With reference to the 'rows' in the Yeshibot of Palestine, see also H. Hul. 137 b : י"ז שורן אחורי ; דרב קמיה דרבי ; on special occasions even 400 new benches were instituted, comp. Ber. 28 b : ר' מאה ספסלי.

e. To No. 86. The Mandaeans write their הברא with ח, which however, as usual, is read like ה. Pseudo-Saadya to Ber. 59 b (ed. Wertheimer, 21 b) has בתי מחברי instead of בתי אפל (דריירי ב), with the explanation: ביות מטלמה 'dark houses', so likewise with ח.

f. To No. 87. סליק, 'cook', Addenda to Anan, No. 1, סליק, also in *The Sword of Moses*, XIII, 14: *ibid.*, I. 9; XIV, 9 (margin: מִשְׁלֹק, מִשְׁלֹק); XIV, 17: XVIII, 4.]



## INDEX

אדכרתא, No. 48.  
 אוזינקא, No. 23.  
 אומא, No. 89.  
 אומצא, No. 56, and Add. Notes,  
 sub *b*.  
 אומר (= אימור, אימור), No. 35,  
 and Add. Notes, sub *a*.  
 אום, see וום.  
 אורא, No. 27.  
 אחסנא (?), No. 75.  
 אידנא, No. 74.  
 איכא, לא איכא, No. 14.  
 אילו, No. 3.  
 אימור, אימר, Nos. 7 and 35.  
 אינון, No. 13.  
 איצטבתא, No. 65.  
 אום, No. 61, see וום.  
 איתשיר, see אשד.  
 אלף, אלפא, No. 6.  
 יימא, איתמא, איתמא, No.  
 19, and Add. No. 17.  
 אמאי, No. 30.  
 אמין, No. 66.  
 אמצא, see אומצא.  
 אמר, מימר, No. 10.  
 אמרנא, אמרנא, No. 69.  
 ארבא, No. 66 (Talm.).  
 ארחא, No. 87 c.  
 אישחרא, איתשיר, (אשד),  
 No. 25.  
 ברד (בררא), No. 47, and Add.,  
 No. 19.  
 בוא, No. 72.  
 ביני, No. 68.

בסדיא (= בי סדיא), No. 66.  
 מיחבעי, מיבעי, איתבעי, (בעא)  
 No. 12.  
 ברז, No. 55, and Add. No. 21.  
 ברזאא, ברזא, No. 55.  
 ברזי, ברזא, No. 67.  
 ברם, ברם צריך, No. 5.  
 ברין (שמיה), No. 6.  
 גבל, No. 59.  
 איגנדר, איגנדר, No. 39.  
 גורא, No. 39.  
 גונדריסא, גונדריסא, *ibid*.  
 גורבא, No. 86.  
 גיסני, גיסני, No. 64.  
 גינם, גינם, (גמנם) No. 83.  
 גר (= לאמר), No. 2, and Add.  
 No. 16.  
 דאומי (דמים, Bibl.), No. 38.  
 דברא, No. 84.  
 דנתקי, דנתקי, No. 39.  
 דיאסקא, דיאסקא, No. 53.  
 דכיר, דכיר, No. 39.  
 בהרדי, לאפי הרדי, הרדי, No. 74.  
 הרדי, see לבהרדי.  
 הדר הדרנא, No. 44.  
 הידין, הידי, הידא, הדין, הרד,  
 No. 13.  
 היכא, No. 3.  
 הלולא, No. 21.  
 הנך, הלך, הלך, No. 13.  
 האיד, האיד, *ibid*. note.  
 הן (הבי), הם (הבי), No. 34.  
 וראי, No. 4.

מוֹסָא, מוֹס, (אטוויס) איתויס, ווס,  
מוֹס, Nos. 61 and 35, and  
Add. Notes, sub *c*.

זוגי (= זוגי), No. 88 b.

זיפתא, No. 40.

זרע (see ברר), No. 47.

זוא (= אחוי), No. 41.

זכרא, No. 86, and Add. Notes,  
sub *e*.

זצר, No. 54.

זשל, No. 72.

י for י (Imāle).

זופא, מופנא, זופתא, זופא, No. 40.

זתקרא, No. 48.

זדיב, זדיב, No. 52.

זדרא, see בררא.

זכוי, זכוי, No. 18 note.

זיולי (pl.), No. 69.

[זוסקבאנא], No. 28, see זוסקבאנא.

זותא (זוחח), No. 58.

זנא, No. 78.

זלי, (זלה), No. 85.

זא אית, זא אית, see איכא.

זדהייא, לבהדי, No. 33.

זחמא, No. 18.

זמימרא, No. 8.

זקט (= נקט), No. 78.

זתא, No. 29, and Add., No. 18.

זמא (= מאי), No. 66, and Add.  
No. 22.

זמסין, No. 46.

זידעי, זידעי, זידעי, זידעי, pl.  
זידעי, זידעי, No. 16.

זיזא, see זיזא.

זיזעי, see זיזעי.

זיזו, זיזו, זיזו, זיזו, No. 50,  
and Add. No. 20.

זיזו, No. 87 b.

זיזו, זיזו, *ibid.*, and Add.  
No. 25.

זיזו (= זיזו), No. 87 a.

זיזו (Syr.), זיזו, זיזו,  
(זיזו), No. 51.

זיזו, see זיזו.

זיזו, זיזו, זיזו, No. 22.

זיזו, זיזו, זיזו, No. 67.

זיזו (זיזו), No. 9.

זיזו, זיזו, זיזו, No. 68.

זיזו, זיזו, No. 69.

זיזו, No. 7.

זיזו (זיזו = זיזו), No. 76.

זיזו, זיזו, No. 45.

זיזו, No. 55.

זיזו (= זיזו), No. 78, and Add.  
No. 24.

זיזו, זיזו, No. 57.

זיזו, זיזו, No. 17.

זיזו, see זיזו.

זיזו (= זיזו), No. 68.

זיזו, זיזו, No. 82.

זיזו (זיזו), No. 31.

זיזו, זיזו, (זיזו), No. 83.

זיזו (זיזו), No. 26.

זיזו, זיזו, No. 42.

זיזו, see זיזו.

זיזו, No. 49.

זיזו (Syr.), see זיזו.

זיזו (= זיזו), No. 15.

זיזו, זיזו, No. 2.

זיזו, No. 66.

זיזו (?), No. 83.

זיזו, זיזו, No. 71, and Add.  
No. 23.

זיזו (= זיזו), No. 83.

עקרא, No. 71.  
 ערבא, No. 66.  
 פום (רומנא), No. 68.  
 פומי (קנינא), No. 72.  
 פטרווא, No. 39 (Talm.).  
 פאדר, *ibid.*  
 פידרא, *ibid.* (Talm.).  
 פריסותא, פירוסתא, No. 50.  
 פרהד, פרהו, No. 79.  
 פרחא, פירחא, No. 68.  
 צבת, No. 21.  
 צדרא, No. 27.  
 (אצתה, אצתיה, No. 20.  
 צוציתא, (1) No. 24, (2) No. 67.  
 צרדא (= צדרא), No. 27.  
 צרואתא (pl.), No. 50.  
 קמט, No. 67.  
 קצר, No. 54 (קצירא).  
 קנוקנייתא, No. 32.

קנינא, No. 72.  
 קחני, No. 11.  
 רדא, No. 67.  
 רוזינקא, No. 23 (Talm.).  
 ריש כלה, No. 85.  
 רך, אריך, No. 61.  
 שאילתא, No. 1.  
 שיגרי (שיגרי), No. 68.  
 שדא, No. 77.  
 (שוכנא = שוכנא), No. 79 note.  
 שבשך, שך, No. 63.  
 שלף, No. 50 and 72.  
 שמע (דינא), No. 80.  
 (שדא = מישרא, שרא, No. 67.  
 שתא, No. 68.  
 תיכא, תיכי, No. 67.  
 תני (= תני), No. 87.  
 תנא, No. 43.  
 תנא, תנן, No. 7.

## INDEX TO ADDENDA

אברא, No. 2 (Anan).  
 איקין (= איקין), No. 10.  
 איתמא, איתמא, No. 17.  
 ארדא, see עראדא.  
 ברד, No. 19.  
 בורצא, No. 21.  
 בם, הא בם, (בם, בם), No. 8  
 (Anan and Geonim).  
 ברין, ברין, No. 21.  
 ד, No. 16.  
 כי, No. 5.  
 כביין (= כביין), No. 6 (Anan).  
 לקט — נקט, No. 24.  
 לתא, No. 18.  
 מאי, מאי הוא, מאי, No. 20.  
 מאן (= מאי), No. 22.

מחת, מחת, No. 25.  
 לקט — נקט, No. 24.  
 סכא (סכב), No. 13 (Anan).  
 סלק, No. 1, and Add. Notes,  
 sub. f.  
 מעיקבא, עיקבא, No. 23.  
 ערדא (= ערדא), עראדא,  
 No. 11 (Anan).  
 מיפרדס (פרדס), No. 12 (Anan).  
 פש, see בם.  
 צליק (= שליק), No. 1 (Anan).  
 צפא, No. 14 (Anan).  
 קבליתא, No. 1 (Anan).  
 שד, אשר, No. 16.  
 תור, No. 3 (Anan).  
 תבתקא, תבתקא, No. 15 (Anan).

## גמור

### A HITHERTO UNKNOWN TERM IN MEDIAEVAL HEBREW PROSODY

IN the very rare liturgical rite entitled *ברעלונה מנהג* (Salonica, 1526) there is found a number of Piyyutim, where the word גמור is printed on the margin after the first stanza (comp. fol. 72 a, 91 b, 95 a, 96 b). This has not attracted the attention of scholars, and the meaning of the word has remained an enigma. In one of the poems of Moses ibn Gikatilla, published in the *Journal of Jewish Lore and Philosophy* (Cincinnati, 1919), pp. 313-17, this word occurs in the abbreviated form גמ, which led me to state that גמור was a term placed in some poems at the end of the first stanza (comp. *ibid.*, p. 314, note 9). But the reason for this usage as well as the meaning of the word remained a puzzle.

Lately, however, I came across four poems, published by Dr. Mann in the second volume of his *Jews in Egypt and Palestine* (pp. 260-3), an examination of which helped to solve this problem.

These four poems are written in one metre and each stanza ends with the same phrase *ליבין משפחת היבני*, and besides, the first letters of the four poems form the acrostic *יצחק*, all of which would go to prove that these four poems were only four stanzas or parts of one and the same poem. The only argument against this would be the fact that each of these parts has a different set of rhymes. At the end of the first part, however, there occurs again the abbreviation גמ. This led me to examine all the poems where the word גמור occurs, and it was found that each one of them consisted of stanzas of different rhymes, but each stanza ended with a verse which had the same rhyme as the first

stanza. In the case of the poems published by Mann each stanza ended with a couplet having the same rhyme as the first stanza. Bearing these facts in mind it suggested itself to me that the word גמור was placed at the end of the first stanza to safeguard against the error of considering the following stanzas as separate poems on account of the difference in the rhymes. גמור is, therefore, in my opinion, not a Hebrew word but a derivative of the Arabic جَمَعَ 'to collect', and is used as a technical term to indicate that one rhyme, or one couplet, connects or collects the various stanzas into one poem.

ISRAEL DAVIDSON.

Jewish Theological Seminary of America.



## OESTERLEY'S 'SAYINGS OF THE JEWISH FATHERS'<sup>1</sup>

SINCE Taylor's well-known edition of the *Sayings of the Jewish Fathers*, this tractate of the Mishna has attracted more and more attention on the part of Christian scholars, and its value as an aid in the study of New Testament diction, idiom, and doctrine has received wide recognition. The inclusion of Herford's *Pirke Aboth* in Charles's *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* marked an advance in this direction and the present work, once more brings this tractate of the Mishna to the attention of the Christian student, and to the notice of the lay reader.

In paragraph II of the introduction, 'Importance of the tractate for the Study of the New Testament', the author, after calling attention to the many Greek words common to *Aboth* and the Gospels, as well as to theological phrases which occur in both, concludes with a statement which points to the main purpose of the work :

'But even more important than all that has been said is the doctrinal standpoint of *Pirke Aboth*; for here we get, as nowhere else, the doctrinal position of orthodox Judaism, as this existed during the New Testament period. The doctrine of God, of the Law, of Works, of Merit, of Sin, of Grace, and Free-will, not to mention subsidiary points, are all referred to in the tractate specifically or incidentally or implicitly. From the point of view of the study and understanding of the New Testament, the importance of *Pirke Aboth* can hardly be exaggerated.'

The notes to the translation, besides elucidating the text by rabbinic parallels, call abundant attention to New Testament references.

<sup>1</sup> *The Sayings of the Jewish Fathers.* By W. O. E. OESTERLEY, D.D.  
London: SOCIETY FOR PROMOTING CHRISTIAN KNOWLEDGE. New York :  
MACMILLAN COMPANY, 1919. pp. xx + 103.

The translation is based on the Hebrew text of Strack's edition and, though the author refers for detailed critical notes to Taylor and to Hoffmann, he nevertheless ventures a list of the more important MSS. (IV), and in the notes frequently passes judgement on the validity of this or that reading. The list is rather curious for its omissions. It quotes virtually all the MSS. included in Strack's *Einleitung* with the exception of the famous Kaufmann MS. in Buda Pesth and the even more important Parma MS. of the Mishna (codex de Rossi No. 138). These versions rank higher than any of those included in the list and therefore Strack, though he makes only occasional and eclectic use of them, gives them the most prominent position. Most of the MSS. mentioned by Dr. Oesterley are of the seventeenth century and therefore comparatively unimportant in establishing the correct reading. The author of course cannot be held accountable for a complete enumeration of textual sources in the limited space allotted to him, but the selection he has made from the printed lists already at hand is not an altogether happy one. One is also somewhat surprised, in view of the author's disclaimer of original research in the text, to find certain rather sweeping judgements embodied in the introduction, as well as in the notes. Thus we are told (IV):

'The text of Pirke Aboth is, with few exceptions, quite straightforward; the various readings do not often affect the sense of a passage,'

a statement which the reviewer does not believe to be borne out by the facts, even as presented in Taylor's Appendix. The wide use to which Aboth was put as part of the liturgy gave the text a more complex history than that undergone by any other tractate of the Mishna, and the variants very frequently present not merely different readings, but readings clearly opposite in sense. An example of this and of the unsatisfactory fashion in which the little work before us disposes of the matter is seen on p. 43, where the saying of Rabbi Aḳiba is dealt with:

'Everything is foreseen and free-will given, and the world is judged by grace, yet all is according to the abundance of work.'

The author's note states: 'Four MSS. read "not according to . . ." ; but the above is evidently the correct reading'. Here at least the variant presents a view quite different from that found in the current text. Then, too, when one realizes that, besides the four MSS. referred to by the author, there are innumerable others containing, not only this variant, but almost every other possible variant on the theme in question and that, furthermore, the rejected reading is mentioned by Duran (in *Magen Aboth*) as having been found by him not only in liturgical versions, but in MSS. of the Mishna that were old in his day (מישניות קדומות), the correct reading does not strike one as quite so 'evident'. It is just possible that the current version and its variants may all be explanatory glosses, and that the original saying may have ended with the words: 'and the world is judged by grace'.

Another example of arbitrary criticism of the text without exhaustive examination is found on p. 47 where, to the phrase, 'the essentials of the Halakoth', נופי הלכות, the author remarks: 'One MS. reads "Torah" but wrongly'. As a matter of fact Strack quotes the Cambridge, as well as the Parma MS. in support of תורה נופי, though he himself maintains the reading הלכות and shows that the Cambridge MS. has the word הלכות after תורה. Taylor quotes a parallel passage from the Mishna in corroboration of the reading נופי תורה (Appendix, p. 154). In the face of all this, the positive assertion in the textual note of our book is scarcely called for.

The translation, though on the whole painstaking and exact is at times unnecessarily flat and fails to reproduce the dignity of style and thought in the original, even when that might be done without sacrifice of exactness. Why translate אף על פי שיש בידו מעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא 'He has no portion in the world to come, even though there be good works to his credit', when one might with equal faithfulness to the Hebrew, render it: 'Though possessed of good works, yet has he no share in the world to come'. Again one is tempted to ask, why obscure the deeply humanistic tendency of the saying: 'With whomsoever the spirit of mankind is pleased, the Spirit of God is

pleased ; and with whomsoever the spirit of mankind is not pleased, the Spirit of God, is not pleased' by appending to it the rather tasteless and pedantic remark : 'This saying is not to be taken in a literal sense ; it is a general statement expressive of the belief that there is a correspondence of things in heaven and earth' (p. 38).

All this, however, need not blind us to the many merits of the undertaking and to the spirit of fairness which, on the whole, pervades it. Some of the notes are remarkably successful in compressing into very small space a wealth of material culled from the Bible, the Talmud, and the New Testament. Witness note 7, p. 3 ; n. 9, p. 7 ; n. 7, p. 30 (on the subject of the Shekhinah) ; n. 1, p. 34 ; n. 3, p. 42 (dealing with the Torah as an instrument of creation), and n. 8, p. 53 (concerning the rabbinic doctrine of repentance). The book contains an index of subjects as well as of Biblical references.

JACOB KOHN.

New York.

# DESCRIPTIVE CATALOGUE OF GENIZAH FRAGMENTS IN PHILADELPHIA

BY B. HALPER, Dropsie College.

## PREFATORY NOTE.

THE various Genizot of the Orient, especially that of the Old Cairo synagogue, have for centuries preserved some important remnants of Jewish literature which were unknown until comparatively recent years. The publication of all the fragments would undoubtedly throw a flood of light upon Jewish history, would enhance our knowledge of the various branches of Jewish literature, and would clear up many obscure phases. But owing to the hugeness of the task and the lack of special funds for this purpose, any publication on a large scale is for the moment out of the question. The most that we can expect in the near future is to have a complete catalogue of the various collections stored up in European and American libraries. For one reason or another, only two catalogues of Genizah fragments have hitherto appeared, those of the Bodleian Library, Oxford, and of the British Museum, London.<sup>1</sup> It is to be hoped that the present catalogue, which is confined to the description of Genizah fragments in the city of Philadelphia, will prove of value to scholars.

<sup>1</sup> Neubauer and Cowley, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, vol. II, Oxford, 1906; G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, London, 1899-1915.



The fragments described in the following pages form five main collections which were purchased at different times. Dr. Cyrus Adler acquired his fragments while in Cairo in 1891, that is, about five years prior to Professor Schechter's famous 'expedition' to that city. The Honorable Mayer Sulzberger, Professor David Werner Amram, Dr. Herbert Friedenwald, and Professor Camden M. Cobern subsequently obtained their collections, which presumably hail from the Orient (most of the fragments seem to be from the Cairo Genizah), from various dealers. Dr. Adler, Mr. Sulzberger, and Dr. Friedenwald donated their collections to the Dropsie College, while Professor Amram presented thirty of his fragments to the University of Pennsylvania, seven to Mr. Ephraim Lederer, and six to the Young Men's Hebrew Association of Philadelphia. The Dropsie College purchased the Amram and Cobern Collections, and Mr. Lederer kindly presented his fragments to the same institution. Accordingly, all the fragments described in this Catalogue, with the exception of those at the University of Pennsylvania (marked U. P.) and at the Young Men's Hebrew Association (marked Y. M. H. A.), are in the Dropsie College Library.

Although these fragments were acquired at random, they practically represent all branches of Jewish literature. Even the fourteen fragments in the Friedenwald Collection contain Bible, Talmud, Liturgy, Kabbalah, and ethical works. In the Amram and Sulzberger Collections there is a comparatively large number of legal documents and letters, a good many of which are of great value for the study of Jewish history. Owing to the multiplicity of subjects, the task of identifying these fragments is by no means an easy one. My difficulty was enhanced by not

having a complete collection of Hebraica and Judaica at my disposal for ready reference. It was only by a thorough and careful perusal that I was able to identify nearly all the fragments. In many cases a mere guess or chance put me on the right track. The few fragments that still remain unidentified are so minutely described that any one familiar with the subject will have no difficulty in recognizing them. Some years ago Dr. Cyrus Adler had begun to work on a few of his fragments, and I found his notes very useful.

The branches of Jewish literature that gain most by these fragments are undoubtedly, as is the case with practically all Genizah collections, Halakah and Liturgy, especially the latter. In the liturgic codices, mainly in the Adler Collection, we meet some names of hymn writers who were either entirely unknown or whose hymns have rarely been preserved. Mention may be made of Nissi al-Nahrwani<sup>2</sup>—that blind scholar who had been offered the Gaonate by David b. Zaccai before Sa'adya was appointed Gaon<sup>3</sup>—whose *Confession* was erroneously ascribed to Nissim b. Jacob of Kairuwan. There is no reference to him in Zunz's *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, and only two of his hymns are recorded in the Catalogue of the Bodleian Library; but from his hymns and Selihot, preserved in No. 277 and other fragments, it may be inferred that Nissi was a prolific païtan. Incidentally we learn that

<sup>2</sup> Although in all acrostics the spelling of this païtan's name is נִיסִי, it seems to be merely a case of *plene* writing. Accordingly, this name is abbreviated from נִסִיִּים, just as יוֹסִי is the shortened form of יוֹסֵף. It is, however, possible that נִיסִי is a Persian name similar to חִיִּי, and has nothing to do with נִסִיִּים or נִסִי. Should this assumption be correct, the transliteration of this name would be Nisi.

<sup>3</sup> See Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles*, vol. II, p. 80.

his father's name was Berechiah.<sup>4</sup> The same codex has preserved a series of piyyuṭim by Joseph ibn Abitor, based upon the fifteen *Songs of Ascents* (Psalms 120-134). There is every reason to assume that the poet composed fifteen piyyuṭim, all beginning with יי. In this codex we find six complete piyyuṭim and the beginning of a seventh belonging to this series constructed on a definite plan, a full description of which is given in this Catalogue. Zunz<sup>5</sup> only knew of two of these hymns (the second and the third, the latter of which he hesitatingly ascribes to the author), and did not detect their intrinsic connexion. Altogether about two hundred and fifty piyyuṭim have been recorded in this Catalogue. Owing to the circumstance that the greater part of these liturgic compositions are either still unpublished or inaccessible to scholars, I deemed it advisable to describe their structure as minutely as possible. The alphabetic arrangements employed by the paitanim being of various kinds, it is insufficient to describe them merely as א"ב or חשר"ק. In many cases the alphabet or the author's name is so skilfully and intricately worked in as to be baffling at first sight, especially when the writing is faded and the lines are continuous and not separated by dots. The hymn of Samuel the Third, or Fourth (No. 255, 8), may serve as an illustration of this point. In ascertaining whether a piyyuṭ had ever been published, I was aided by my friend, Professor Israel Davidson, of the Jewish Theological Seminary of America, who has examined all printed works housed in the Seminary Library, and given a detailed account of each piyyuṭ and poem occurring in them. I herewith wish to express my gratitude to him for his kindness in putting at my disposal his

<sup>4</sup> The full name is found in the acrostic of No. 277, 43.

<sup>5</sup> *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, p. 179, Nos. 42, 43.

manuscript work which is a veritable *Thesaurus of Liturgic Poetry*, supplementing Zunz's *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*. Of peculiar interest are also the fragments of *Alzharot* in Jewish-Arabic (Nos. 264, 265, belonging to the Adler and Friedenwald Collections, respectively). That they represent two independent poems is evident from the different systems of enumerating the 613 precepts which they presuppose. Another liturgic poem in Jewish-Arabic is the translation of Judah ha-Levi's famous poem *מי במזק* (No. 284), which is also known under the title *ארון הסוד*. On the basis of some fragments it may be asserted that there was a vast literature, in Jewish-Arabic, on prayer in its various ramifications, only faint traces of which have been preserved.

Among the talmudic fragments and the documents, attention may be drawn to the Arabic original of Ḥeiesh b. Yaṣṣiah's Book of Precepts (No. 121; published, Philadelphia, 1915); the extracts from the Yerushalmi (No. 85); the twenty-two parchment leaves of the *Aruk* (No. 97) which prove that the author divided his Dictionary into books and chapters in the manner of Arabic lexicographers: the Arabic translation of Maimonides' *Yad ha-Ḥazakah* (No. 133); the autograph responsum of Abraham the son of Maimonides (No. 159). Foremost among the documents is Sa'adya's letter, addressed to his three pupils in Egypt (No. 332), which was published by Schechter in his *Saadyana*, pp. 24-6, and served as a connecting link in the Ben Meir controversy. This fragment is part of a codex which probably contained historical letters or documents relating to this controversy similar to the compilation of H. J. Bornstein (Warsaw, 1904). Although this document is not the original, it is indisputably

Sa'adya's, as may be seen from the four lines, in Arabic script, which were omitted by Schechter. Other documents that may be cited here are those relating to Maṣliḥ ha-Kohen, Gaon of Egypt in the first half of the twelfth century (Nos. 342, 343); the legal document drawn up in the court of Daniel (No. 346); the edict issued by Abraham the son of Maimonides (No. 347). On the whole, these documents reveal some interesting details in the inner life of mediaeval Egyptian Jewry.

## I

BIBLE (TEXTS, TRANSLATIONS, COMMENTARIES,  
GLOSSES, AND GRAMMAR).

## 1.

Part of a codex of the Pentateuch with masoretic notes.  
Gen. 6. 5-7. 3.

First column of recto begins with היום (6. 5), and the last legible words of the second column are [אתה] (6. 14). First column of verso begins with אמה תכלנה (6. 16), and the second column ends with ונקבה (7. 3).

One parchment leaf, badly damaged and obliterated, measuring  $7\frac{3}{8} \times 7\frac{1}{8}$  in. (= 18.7 × 18.2 cm.). There seems to have been two columns to a page, and the number of lines ranged from sixteen to seventeen to a column. The text is in bold, beautiful square character, vocalized and accented, while the masoretic notes are in a smaller hand. [Y. M. H. A.]

## 2.

Part of a codex of the Pentateuch with masoretic notes.  
Gen. 10. 14-12. 15.

Fol. 1 a begins with ואת־פִּתְרָסִים (10. 14); the last legible line is ויקטן [יל] את (10. 26); 1 b begins with ואת־עֹבֹל (10. 28), and ends with יזמו (11. 6); 2 a continues 1 b, and the last legible line is מאות שנה ויולד (11. 15); 2 b begins with את־פֶּלֶן (11. 17), and ends with ויקח (11. 29); 3 a continues 2 b, and the last legible line



is עֵינוּ בַּחֶרֶן (12. 5); 3 b begins with לִלְכַּת (*ibid.*), and ends with וִירָאוּ (12. 15).

Three parchment leaves, badly damaged, measuring  $8 \times 8\frac{1}{4}$  in. ( $= 20.3 \times 20.9$  cm.). There are two columns to a page and seventeen lines to a column, besides several lines of masoretic notes above and below the text. Bold square character, with vowel-points and accents. The masoretic notes are in a smaller hand and unvocalized. [Amram.]

### 3.

Gen. 14. 24-15. 18.

The first legible word is הָאֲנָשִׁים (14. 24). The column ends with הוּאֵת (15. 18). There are a few fragmentary lines of the next column containing 17. 7-13.

A piece of parchment, badly damaged, forming part of a Scroll of the Law. A little over a column has been preserved. Size  $15\frac{3}{4} \times 7\frac{1}{2}$  in. ( $= 40 \times 19$  cm.). Bold square character. [Amram.]

### 4.

Part of a codex of the Pentateuch. Gen. 27. 7-30. 16.

Fol. 1 a begins with וְאָכְלָה (27. 7), and the last legible word is אָבִיו (27. 34); fol. 1 b begins with וְאֵת (27. 37), and the last legible word is אֶרְצָה (28. 12); fol. 2 a begins with דְּבַרְתִּי (28. 15), and the last legible word is אַעֲ[בֹרֶךְ] (29. 18); 2 b begins with אַתָּה (29. 23), and last legible word is וַיֵּשׁ[ב] (30. 16). There are variants in orthography and vocalization. While this codex tends to *scriptio plena*, there are examples of defective writing of words which are *plene* in our masoretic text. טָבִים for טוֹבִים (27. 9); בַּעֲבֹר for בַּעֲבָר (27. 10); לְאַחִיד for לְאַחִיד (27. 29); וַיִּהְיֶה for וַיִּהְיֶה (27. 33); אַת before הִצֵּאת (29. 3) is repeated twice, and there is a line through הִצֵּאת; בַּמְקוֹמִי for בַּמְקוֹמִי (29. 26); אֵל for אֵל (30. 1).

Two paper leaves, badly damaged, forming the inner sheet of a fascicle. Size  $8\frac{5}{8} \times 13$  in. ( $= 21.9 \times 33$  cm.). There are three columns to a page, and there must have been about twenty-six lines to a column; but the lower part is torn off, and only about eleven to seventeen lines have been preserved. Large square

character, vocalized and accented. Masoretic notes on the margin in a smaller hand. [Sulzberger.]

## 5.

Part of a codex of the Pentateuch. Gen. 37. 9-35; 41. 24-50.

Fol. 1 a begins with עור והנה (37. 9), and 1 b ends with ארר (37. 35). Some leaves are missing between 1 b and 2 a. The latter begins with את שבע (41. 24), and 2 b ends with בנים (41. 50). The vocalization is faulty, and there are some orthographic variants. חֶלְמָה for חֶלְמָה (37. 10); אָנִי for אָנִי (*ibid.*); מַעֲמֶק for מַעֲמֶק (37. 14); וַיִּמְחֶה for וַיִּמְחֶה (41. 32); הִנְמָצָא for הִנְמָצָא (41. 38); אֶתְךָ for אֶתְךָ (41. 41); צָנֶנֶת for צָנֶנֶת (41. 45); בְּתוֹכָהּ for בְּתוֹכָהּ (41. 48).

Two parchment leaves, badly damaged, forming the outer sheet of a fascicle. Size  $9\frac{3}{4} \times 7\frac{1}{8}$  in. ( $= 24.8 \times 20.1$  cm.). There are two columns to a page, and twenty-two lines to a column. Beautiful square character with vowel-points. [Sulzberger.]

## 6.

Part of a codex of the Pentateuch. Lev. 1. 9-17.

Recto begins with עלה (1. 9), and verso ends with ליהוה (1. 17). While this leaf seems to belong to an accurate codex, the orthography differs somewhat from that of our Masorah, as ניהח instead of ניהוה (1. 9), and יבדל instead of יבדיל (1. 17).

One paper leaf, measuring  $9\frac{3}{4} \times 6\frac{1}{2}$  in. ( $= 24.8 \times 16.4$  cm.). There are thirteen lines to a page. Bold square character, vocalized and accented. [Sulzberger.]

## 7.

Part of a codex of the Pentateuch. Lev. 1. 14-3. 3.

Fol. 1 a begins with והקריב (1. 14), and 1 b ends with יטמן (2. 1); 2 a continues 1 b, and 2 b ends with תעשה (2. 7); 3 a continues 2 b, and 3 b ends with תקר[יב] (2. 14); 4 a continues 3 b, and 4 b ends with על הקרב (3. 3). It is part of a very carelessly written codex. While the orthography generally agrees with that of our Masorah, there are numerous mistakes in the letters. ב and ו are frequently confused. The codex does not seem to be the work of a professional scribe.

Four paper leaves, badly damaged, forming the inner sheets of a fascicle. Size  $6\frac{7}{8} \times 5\frac{1}{8}$  in. ( $=17.4 \times 13$  cm.). There are nine lines to a page. Square character with sporadic vocalization. [Sulzberger.]

## 8.

Part of a codex of the Pentateuch. Lev. 11. 40–12. 7; 13. 26–42.

Fol. 1 a begins with בנדי (11. 40), and 1 b ends with רמיה (12. 7). Some leaves are missing between 1 b and 2 a. The latter begins with ואם יראנה (13. 26), and 2 b ends with ובי (13. 42). There are some orthographic variants and scribal errors. On the whole, the codex seems to have been carelessly written. הלך for הולך (11. 42); גחון for גחון (*ibid.*); ונטמאתם for ונטמאתם (Kere 11. 43); והתקדשתם for והתקדשתם (11. 44); הטהור for הטהור (11. 47); ושש for ושש (12. 4); יביא for יביא (12. 6); ממקור for ממקור (12. 7); לפיטתה for לפיטתה (13. 28); last הוא (*ibid.*) and ביום השביעי (13. 34) are omitted.

Two paper leaves, forming the outer sheet of a fascicle, measuring  $4\frac{7}{8} \times 3\frac{1}{2}$  in. ( $=12.4 \times 8.8$  cm.). Number of lines ranges from nineteen to twenty-one to a page. Square character. [Sulzberger.]

## 9.

Part of a codex of the Pentateuch. Lev. 16. 18–32.

Recto begins with אשר לפני יהוה (Lev. 16. 18), and ends with את נפשיכם (16. 29). Verso continues recto, and ends with בנדי הקדש (16. 32).

A parchment leaf, badly mutilated, measuring  $10\frac{1}{2} \times 9\frac{1}{2}$  in. ( $=26.8 \times 24$  cm.) There are two columns to a page, and the number of lines to a column ranges from nineteen to twenty. Verso has only half a column of ten lines, the rest of the page being blank. Beautiful large square character. [Amram.]

## 10.

Part of the Pentateuch. Lev. 15. 33–18. 1.

The first legible word on column 1 is ולקבה (15. 33); it ends with והזה (16. 14). The first legible word on column 2

is **הַטָּאָתָם** (16. 21); it ends with **וּלְבַשׁ** (16. 32). The first legible word on column 3 is **הָרָם** (17. 10); it ends with **מִשָּׁה** (18. 1).

A piece of parchment, which may have been part of a Scroll, as the writing is only on one side. It is badly damaged on all sides, except the lower part, and contains about two and a half columns. Size  $15\frac{1}{2} \times 18\frac{1}{4}$  in. ( $= 39.3 \times 46.3$  cm.). Highest number of lines preserved on a column is twenty-eight. Verso is blank. Beautiful large square character. [Sulzberger.]

### 11.

Part of a codex of the Pentateuch. Lev. 16. 31-17. 2.

Recto begins with **וְעִנִּיתָם לָכֶם** (16. 31), and verso ends with **וְאֵל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** (17. 2).

One paper leaf, badly damaged and faded, measuring  $6\frac{1}{2} \times 4\frac{5}{8}$  in. ( $= 16.5 \times 11.8$  cm.). There are nine lines to a page. Large square character, vocalized and accented. [Y. M. H. A.]

### 12.

Part of a codex of the Pentateuch (Hebrew text and Targum). Lev. 23. 10-20. The Hebrew text and the Targum are given alternately, verse by verse.

Recto begins with **יֵת עֹמְרָא** (Targum of 23. 10), and ends with **שִׁבְעַ** (Targum of 23. 15). Verso continues recto, and ends with **קֹדֶשׁ** (23. 20).

One parchment leaf, with a piece of paper pasted on the top, measuring  $6\frac{3}{4} \times 4\frac{7}{8}$  in. ( $= 17.1 \times 12.4$  cm.). There are seventeen lines to a page. Square character with a strong tendency to cursiveness. Vowel-points and accents have been added by a later hand. [Amram.]

### 13.

Part of a codex of the Pentateuch. Lev. 26. 3-36.

Fol. 1 a begins with **חֲשַׁמְרוּ** (26. 3), and 1 b ends with **אֲרֻצְכֶם** (26. 20); fol. 2 a continues 1 b, and 2 b ends with **עֲלֶה** (26. 36). A very accurate codex.

Two parchment leaves, badly damaged, forming the inner sheet of a fascicle. Size  $8 \times 7\frac{3}{4}$  in. ( $= 20.3 \times 19.7$  cm.). There are seventeen lines to a page. Clumsy square character, vocalized and accented. [Sulzberger.]

## 14.

Part of a codex of the Pentateuch. Num. 8. 21-9. 4.

Recto begins with ויכפר (8. 21), and verso ends with לעשת (9. 4). There are a few textual and orthographic variants. Thus לחרט for בחרט (9. 3); במערו for במוערו (*ibid.*).

One paper leaf, measuring  $8\frac{1}{4} \times 6\frac{1}{4}$  in. (= 20.9 × 15.8 cm.). There are ten lines to a page. Bold square character, vocalized and accented. [Sulzberger.]

## 15.

Part of a codex of the Pentateuch. Num. 16. 30-17. 4.

Recto begins with כל-אשר (16. 30), and ends with ואש (16. 35). Verso continues recto, and ends with הנהשת (17. 4).

It seems to be part of a very accurate codex.

One parchment leaf, slightly damaged, measuring  $6\frac{1}{2} \times 5\frac{1}{2}$  in. (= 16.4 × 14 cm.).

Recto has twelve lines of text, beside four lines, in a smaller hand, of masoretic notes, two above and two below. Verso has eleven lines of text (there is some space between chapter 16 and 17), beside the four lines of masoretic notes. Bold square character, with vowel-points and accents. [Amram.]

## 16.

Part of a codex of the Pentateuch. Deut. 1. 15-25.

Fol. 1 a begins with ושרי המשים (1. 15), and ends with אשר (1. 17); 1 b continues 1 a, and ends with באתם (1. 20); fol. 2 a continues 1 b, and ends with דבר (1. 22); 2 b continues 2 a, and ends with טובה הארץ (1. 25).

Two paper leaves, forming the inner sheet of a fascicle, slightly faded. Size  $6\frac{1}{4} \times 4\frac{3}{8}$  in. (= 15.8 × 11 cm.). There are ten lines to a page. Square character with a tendency to cursive-ness. [Amram.]

## 17.

Part of a codex of the Pentateuch. Deut. 1. 31-36.

Recto begins with אלהיך כאשר ישא (1. 31), and verso ends with מלא אחרי (1. 36).



One paper leaf, damaged and faded, measuring  $6\frac{1}{8} \times 4\frac{5}{8}$  in. (=  $15.7 \times 11.8$  cm.). There are ten lines to a page. Square character with a tendency to cursiveness. [Y. M. H. A.]

### 18.

Part of a codex of the Pentateuch. Deut. 5. 1-14.

Recto begins with וִיקְרָא (5. 1), and ends with מִבֵּית (5. 6); verso continues recto, and ends with ויום (5. 14). Recto is vocalized, but the vowels are not always the same as in our texts. Altogether the vowels seem to have been carelessly put in. A glaring instance is וְלִמְדֶתֶם (5. 1) instead of וְלִמְדֶתֶם. Verso is entirely without vowel-points, and even the verses are not always divided. The last few lines are mostly obliterated.

One parchment leaf, measuring  $7\frac{3}{8} \times 7$  in. (=  $18.7 \times 17.8$  cm.). There are fourteen lines to a page. Square character. [Adler.]

### 19.

Part of a codex of the Pentateuch. Deut. 7. 17-19. 6.

Recto begins with בִּי תֹאמַר (7. 17), and verso ends with אֱלֹהֵיכֶם (9. 16).

A piece of parchment, badly damaged, measuring  $9\frac{3}{4} \times 9\frac{1}{4}$  in. (=  $24.8 \times 23.5$  cm.). Each side has two columns, and each column has twenty-nine lines. Oriental square character. [Amram.]

### 20.

Part of the Book of Joshua. 21. 6-24. 32.

Fol. 1 a begins with וּלְבִנֵי גִרְשׁוֹן (21. 6), and 1 b ends with לְאֹנֹתָם (21. 43); fol. 2 a continues 1 b, and 2 b ends with חֶלֶק (22. 25); fol. 3 a continues 2 b, and 3 b ends with לְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל (24. 1); fol. 4 a continues 3 b, and 4 b ends with עֲצֻמֹת (24. 32). There are a number of variants, especially in orthography and vocalization. Some words are missing altogether, while others have been restored by a later hand. וְאֵת עֵין for וְאֵת עֵין (21. 16); קָהָת for קָהָת (21. 26); גִּלּוֹן for גִּלּוֹן (Kere גִּלּוֹן, 21. 27); בְּעִשְׂתָּרָה for בְּעִשְׂתָּרָה (*ibid.*). The second אִיבִיהֶם (21. 44) is unvocalized, אֵת is apparently crossed out by a line, and on the margin there is אִשֶּׁר; it is thus evident that the copyist wanted the verse to read בֵּית לֵוִי. וְלֹא עָמַד אִישׁ בְּפָנֵיהֶם מִכָּל אִיבִיהֶם אִשֶּׁר נָתַן יְהוָה בֵּרֶם

(21. 45); דברו (22. 30) is missing and is not supplied on the margin; ואבנא for ואבניא (24. 8); from יהושע (24. 22) to יהושע (24. 24) has been omitted through homoioteleuton.

Four parchment leaves, badly mutilated, forming the inner sheets of a fascicle. Size  $10 \times 8\frac{5}{8}$  in. ( $= 25.4 \times 21.9$  cm.). There are two columns to a page, and twenty-five lines to a column. Square character, vocalized and accented. [Sulzberger.]

## 21.

Part of First Book of Kings. 1. 29-2. 13; 7. 24-8. 10.

Fol. 1 a begins with מכל צרה (1. 29), and ends with הק[ראים] (1. 49); fol. 1 b continues 1 a, and ends with שלי[ם] (2. 13). Some leaves are missing between 1 b and 2 a. Fol. 2 a begins with [א]תו (7. 24), and ends with לש[בכה] (7. 42). The last line is burned; fol. 2 b begins with אשר על (*ibid.*), and ends with בנצא[ת] (8. 10). There are also some marginal notes by a later hand, indicating words omitted in the text and Haftarat. The edges are damaged.

Two parchment leaves, forming the outer sheet of a fascicle, measuring  $10\frac{5}{8} \times 10\frac{7}{8}$  in. ( $= 27 \times 27.6$  cm.). Each page has three columns. Number of lines ranges from 25 to 27. Square character, vocalized and accented. [Friedenwald.]

## 22.

Part of a biblical codex. 2 Kings 5. 8-13.

Recto begins with ישראל (5. 8), and verso ends with ואף (5. 13). There are a few orthographic variants. בכוכו for בכוסיו (5. 9); אמנה for אבנה (Kere אמנה, 5. 12); הלא for הלו (5. 13).

One paper leaf, measuring  $6\frac{3}{4} \times 5\frac{1}{8}$  in. ( $= 17.1 \times 13$  cm.). There are twelve lines to a page. Beautiful square character, vocalized and accented. [Sulzberger.]

## 23.

Part of a biblical codex. 2 Kings 23. 3-24. 3.

The first legible word in recto is את[דברי] (23. 3), and the last legible words of verso are להסיר ט[על] (24. 3).

There are some masoretic notes.

A piece of parchment, torn in two, badly damaged and faded. Size  $7\frac{3}{4} \times 11$  in. ( $= 19.7 \times 27.9$  cm.). Each side has three columns. As the top is torn off, it is impossible to say how many lines there were to a column. Bold square character, with vowel-points. [Amram.]

## 24.

Part of a codex of Isaiah. 15. 1-18. 4.

Recto begins with נרמה (last word of Isa. 15. 1), and ends with לכבוד מואב בבל (16. 14). The first column of verso is almost entirely damaged, and the first visible word is מאפרים (17. 3); the third column ends with אלי (18. 4). The orthography, while generally accurate, deviates sometimes from our masoretic text with regard to defective or full writing. Thus עוללות instead of עללת (17. 6). The vocalization is in some cases curious, and points to the Oriental origin of the codex, as, for instance, ימרת for ימרת (17. 10). Of peculiar interest is the vocalization יכאב instead of יכאב (17. 11), since the Septuagint renders this word by *καὶ ὡς παῖδες*.

One parchment leaf, badly mutilated and torn, measuring  $11\frac{1}{2} \times 10\frac{1}{2}$  in. ( $= 29.2 \times 26.8$  cm.). There are three columns to a page, and at least twenty-four lines to a column, apart from a number of masoretic notes on the margins. Beautiful large square character; vocalized and accented, probably by a later hand. [Amram.]

## 25.

Part of a biblical codex. Zech. 14. 2-11.

Recto begins with וילכדה (14. 2), and ends with ביום ההוא (14. 6); verso continues recto, and ends with וייטבו בה (14. 11).

One paper leaf, slightly faded, measuring  $7 \times 4\frac{7}{8}$  in. ( $= 17.8 \times 12.4$  cm.). Bold square character, with vowels and accents added by a later hand. There are eleven lines of text on each side, besides one or two lines of notes in a smaller hand. There are also some notes on the margin. [Amram.]

## 26.

Psalm 37. 23-37.

Recto begins with **יְיָ** (37. 23), and ends with **עֲדִיק** (37. 30); verso continues recto, and ends with **אַחֲרִית** (37. 37).

Judging by the mode of writing the divine name, this leaf may have formed part of a prayer-book.

One paper leaf, measuring  $6\frac{1}{2} \times 5$  in. ( $= 16.4 \times 12.7$  cm.). There are thirteen lines to a page. The words are not evenly spaced, and the scribe probably intended to give the lines a poetic appearance. Square character, with vowel-points and accents. [Amram.]

## 27.

Part of a biblical codex. Ps. 50. 18-51. 9.

Recto begins with **וְעַם מִנְאֲפִים** (50. 18), and ends with **כְּאִשֶּׁר** (51. 2); verso continues recto, and ends with **תַּחֲטָאֲנִי** (51. 9). The vocalization and the orthography slightly differ from our Masorah. Thus **מִנְאֲפִים** (50. 18) instead of **מִנְאֲפִים**; **בְּעוֹן** (51. 7) instead of **בְּעוֹן**; **בְּטוֹחוֹת** (51. 8) instead of **בְּטוֹחוֹת**.

A piece of parchment, trimmed on the lower side, although no words have been cut off. Size  $6\frac{5}{16} \times 5$  in. ( $= 16 \times 12.7$  cm.). Recto has thirteen lines, while verso has eleven. Bold square character, with vowel-points and accents, probably supplied by a later hand. [Amram.]

## 28.

Part of the Book of Psalms. 106. 5-107. 37; 118. 29-119. 86.

Fol. 1 a begins with **נִחַלְתָּךְ** (106. 5), and 1 b ends with **שְׂרוֹת** (107. 37). Some leaves are missing between 1 b and 2 a. The latter begins with **לִיחֹה** (118. 29), and 2 b ends with **מִצֻּחוֹתֶיךָ** (119. 86). There is a great number of variants in the orthography and vocalization. There is especially a tendency in this codex to employ ו and י as often as possible, although in some cases this fragment writes defectively words which are written *plene* in our Masorah. A few examples may be given here: **נִפְלְאוֹתֶיךָ** for **נִפְלְאוֹתֶיךָ** (106. 7); **נִדְלוֹת** for **נִדְלוֹת** (106. 21); **אַתָּם** for **אַתָּם** (106. 26); **פִּנְחָם** for **פִּנְחָם** (106. 30); **וַיִּתְּעַב** for **וַיִּתְּעַב** (106. 40);

אורחותיו; נצרי for נוצרי (107. 33); ומצאי for ומוצאי (119. 15); ארחתיך for בחקיך (119. 23); קימני for קיימני (119. 28); בפקדיך for בפקודיך (119. 78).

Two parchment leaves, badly damaged, forming the outer sheet of a fascicle. Size  $11\frac{1}{8} \times 9\frac{5}{8}$  in. (= 28.2 × 23.8 cm.). There are twenty-six lines to a page. Beautiful square character; vocalized and accented, probably by a later hand. [Sulzberger.]

## 29.

Part of the Book of Psalms. 126. 6-134. 3.

Fol. 1 a begins with הלך (126. 6), and ends with ישראל (128. 6); fol. 1 b begins with שיר (129. 1), and ends with לדוד (131. 1); fol. 2 a continues 1 b, and ends with לְבַסֵּם [אֶל לֶךְ] (132. 12); fol. 2 b continues 2 a, and ends with וְאֵרִין (134. 3). The orthography differs from that of the Masorah. It often inserts ו and י as *matres lectionis*, as ברניה (126. 6), כחצים (127. 4), יבורך (128. 4), תיורא (130. 4). More important variants are שינה (127. 2) and יובש (129. 6).

Some words have been scribbled on top of fol. 1 b by a later hand.

Two parchment leaves, measuring  $6\frac{7}{8} \times 6\frac{1}{4}$  in. (= 17.4 × 15.8 cm.). Number of lines to a page ranges from eighteen to twenty-one. Square character. [Adler.]

## 30.

Part of the Book of Psalms or prayer-book. Psalm 135. 6-17.

Recto begins with ובארץ (135. 6), and ends with הל[ל]יה [לריה] (135. 21); verso continues recto, and ends with חסדו (136. 17). It is punctuated and accented. But neither the vowels nor the accents are identical with those of the printed texts. Altogether the vocalization is peculiar. *Dagesh forte* is inserted in the first letter of almost every word. Even א sometimes has a *dagesh*, as יבְּאָרֶץ (135. 6) and הַאֲמֹרִי (135. 11). As a rule *scriptio plena* is prevalent in this fragment. Thus שְׁהִיָּה (135. 10) and יִכְרֶךְ (135. 13). Strange vocalizations are מַעֲלֶה (135. 7), וְנִחִי (135. 12), יִתְנַחֵם (135. 14). Through the oversight of the copyist, all the words between מַצְרִים (135. 8) and מַצְרִים (135. 9) are omitted.



One of the lower corners is burned.

One parchment leaf, measuring  $6\frac{5}{16} \times 5\frac{7}{8}$  in. ( $=16 \times 14.9$  cm.). Number of lines of each page is seventeen. Square character. [Adler.]

### 31.

Part of a biblical codex. Prov. 30. 27-31. 9.

Recto begins with מֶלֶךְ (30. 27), and ends with רִיב (30. 33); verso begins with בְּרִי [ד] (31. 1), and ends with וְאִבְיָן (31. 9). There are some masoretic notes on the margin.

One parchment leaf, badly damaged, measuring  $6\frac{5}{8} \times 7$  in. ( $=16.8 \times 17.8$  cm.). Recto has eight lines, there being extra space between 30. 28 and 30. 29, while verso has nine lines. Bold square character with vowel-points and accents. [Amram.]

### 32.

Part of a biblical codex. Prov. 31. 20-Job 1. 18.

Fol. 1 a begins with וִירִיָּה (Prov. 31. 20), and ends the chapter; fol. 1 b has a masoretic note belonging to the preceding book, and then goes on, without a heading: אִישׁ הִיָּה (Job 1. 1); it ends with וּבְרָנוּ (1. 5); 2 a continues 1 b, and ends with תְּשַׁלָּה (1. 12); 2 b continues 2 a, and ends with בְּבֵית (1. 18).

The codex to which this fragment belongs must have been very beautiful, although the vocalization and orthography are not accurate, that is to say, not in accordance with the Masorah. Thus הַיּוֹפִי instead of הִיפִי (Prov. 31. 30); אַחִיתִּיהֶם for אַחִיתִּיהֶם (Job 1. 4); וִיבֹא for וִיבֹא (1. 6); הַשְׁמֶתָּהּ for הַשְׁמֶתָּהּ (1. 8); כְּמוֹהוּ for כְּמוֹהוּ (*ibid.*); כְּעֵשֶׂהָ for כְּעֵשֶׂהָ (1. 10); אֹכְלִים for אֹכְלִים (1. 13); וְשִׁתִּיהֶם for וְשִׁתִּיהֶם (*ibid.*).

Two parchment leaves, slightly damaged, forming the inner sheet of a fascicle. Size  $6 \times 7$  in. ( $=15.2 \times 17.8$  in.). There must have been twelve lines to a page; but fol. 1 a, concluding a book, only has eleven lines, while 1 b has ten lines of text and two of masoretic notes. Bold square character, with vowel-points and accents. [Amram.]

## 33.

Part of a biblical codex. Job 2. 4-3. 26; 7. 8-8. 21.

Fol. 1 a begins with יתן (2. 4), and 1 b ends with [רנן] (3. 26). Some leaves are missing between fol. 1 b and 2 a. The latter begins with לא (7. 8), and the last legible word on this page is לעפר (7. 21), but it no doubt continued to מאד (8. 7); 2 b begins with כי (8. 8), and the last legible word is תרן[עה] (8. 21). This fragment has a number of variants in orthography and vocalization. שמור for שמר (2. 6); עורך for ערך (2. 9); קטן for קטן (3. 19); ראשון for רישין (Kere ראשון, 8. 8); יקוט for יקוט (8. 14); רטוב for רטב (8. 16). On the whole, this codex seems to prefer the *scriptio plena*.

Two parchment leaves, badly damaged, forming the outer sheet of a fascicle. Size  $8\frac{3}{4} \times 8\frac{3}{8}$  in. (= 22.2 x 21.2 cm.). There are two columns to a page, and twenty lines to a column. Beautiful square character, vocalized and accented. [Sulzberger.]

## 34.

Part of a biblical codex. Canticles 2. 13-3. 3; 4. 6-14.

Fol. 1 a begins with התאנה (2. 13), and 1 b ends with השומרים (3. 3). Some leaves are missing between fol. 1 b and 2 a. The latter begins with אלך (4. 6), and 2 b ends with ואהלות (4. 14). There are some variants in orthography. לך for לבי (Kere לך, 2. 13); שועלים for שעלים (2. 15); וברחבות for וברחובות (3. 2); המור for המור (4. 6); הלבנה for הלבנה (*ibid.*); באחד for באחת (Kere באחת, 4. 9); טובו for טובו (4. 10); שפתותיך for שפתותיך (4. 11).

Two parchment leaves, forming the outer sheet of a fascicle. Size  $4\frac{1}{8} \times 3\frac{1}{2}$  in. (= 10.4 x 8.8 cm.). There are ten lines to a page. Square character, vocalized and accented. [Sulzberger.]

## 35.

Part of a biblical codex with masoretic notes. Cant. 3. 6-4. 12.

Recto begins with בן-המדבר (3. 6), and ends with שפתותיך (4. 3); verso continues recto, and ends with נן (4. 12).

On the upper margin of verso the word אברהם was added by a later hand.

A piece of parchment, badly damaged, measuring  $12\frac{3}{4} \times 11$  in. ( $= 32.4 \times 27.9$  cm.). Each page has two columns, and each column has seventeen lines. Large square character, with vowel-points and accents. [Amram.]

### 36.

Part of the Book of Esther. 2. 13-16.

Recto begins with את כל־אִשְׂרָאֵל (2. 13), and ends with חֲמִין בָּה (2. 14); verso begins with יֹאמֶר (2. 15), and ends with עִבְעָ לְ (2. 16). There are some variants in orthography and vocalization. בְּעָרָב (2. 14); חֲמִין (*ibid.*); אֲחִשׁוּרֵשׁ instead of אֲחִשׁוּרֵשׁ (2. 16); הַעֲשִׂירִי (*ibid.*).

A piece of parchment, forming lower half of a page. A little over five lines to a page have been preserved; but judging from the missing words between recto and verso, one may assume that there were about eight or nine lines to a page. Size  $5\frac{3}{8} \times 3\frac{3}{8}$  in. ( $= 13.6 \times 8.4$  cm.). Bold square character; vocalized and accented probably by a later hand. [Lederer.]

### 37.

Part of the Haftarah for the first day of Passover. Joshua 5. 2-11.

Recto is headed הַפְּטִירָה לְיוֹם רֵאָאֵן [שֶׁן שֶׁל פֶּסַח בִּיהוֹשֻׁעַ], which is followed by Joshua 5. 2-11; both the Hebrew text and the Targum are given alternately, verse by verse. The vowel-points of the Hebrew text seem to have been supplied by a later hand.

It is very inaccurate. צִרִים (5. 2) is omitted, and in verse 3 it is צִוִּרִים instead of צִרִים. So also מִוִּלִּים (5. 5) instead of מִלִּים.

A piece of parchment, badly damaged, measuring  $8\frac{1}{2} \times 6\frac{3}{4}$  in. ( $= 21.6 \times 17.1$  cm.). Recto has nineteen lines besides the heading, while verso has twenty-one lines. Square character. [Amram.]

### 38.

Part of a collection of Haftarot.

Recto begins with טוֹב מוֹתִי מֵחַיִּי (Jonah 4. 8) to the end of the chapter. This is obviously for the Day of Atonement. This is followed by Micah 7. 18-20. Then comes the heading לְרֵאשֶׁן שֶׁל

כוכה דשור או כשב בתריעשר which is followed by Zech. 13. 9-14. 2. The last word of verso is למלחמה.

One paper leaf, faded, measuring  $7 \times 5\frac{3}{16}$  in. ( $= 17.8 \times 13.2$  cm.). There are eleven lines to a page besides some masoretic notes. Bold square character with vowel-points and accents. [Amram.]

### 39.

Part of a collection of Haftarot, Hebrew, and Aramaic alternating verse after verse.

Recto begins with הטאתם (Mic. 7. 19), which belongs to the Haftarah of the afternoon service of the Day of Atonement. The conclusion of this Haftarah is followed by the Haftarah of the first day of Tabernacles (Zech. 13. 9-14. 21), which is headed לראשון של כוכה בתרי עשר. The first word of this Haftarah is והבאתי (Zech. 13. 9), and this page ends with ויהי (Targum of 14. 6). Verso continues recto, and ends with כל-הנותר והיה (14. 16).

One paper leaf, measuring  $11\frac{5}{8} \times 7\frac{7}{16}$  in. ( $= 29.5 \times 18.9$  cm.). There are thirty-two lines to a page. Square character with a tendency to cursiveness. Vocalized and accented, the Hebrew text in the Tiberian system, and the Aramaic Targum in the Babylonian. [Y. M. H. A.]

### 40.

Part of Targum of Leviticus. 4. 10-5. 2; 7. 16-8. 10.

First legible word on fol. 1 a is מתו[ר] (4. 10); this page ends with ולקה (4. 25). First legible word on fol. 1 b is רעלתא (last word); this page ends with מכסה (5. 2). Some leaves are missing between fol. 1 b and fol. 2 a. The first legible word on the latter is ריב (7. 16); it ends with קורשיא (7. 29), corrected by a later hand into קורשויה. First legible word on fol. 2 b is ויהי (7. 31). Next line is כי (7. 34), and it is obvious that all the words between דימינא (7. 32 and that of 7. 33) have been omitted by homoioteleuton. These words are added on the margin. It ends with מיט[ה] (8. 10).

It is vocalized by a later hand, and has a number of marginal notes, chiefly corrections.

The upper part is burned.

This fragment belongs to the same fascicle as No. 41.

Two parchment leaves, forming the outer sheet of a fascicle, measuring  $9\frac{1}{16} \times 9\frac{1}{4}$  in. ( $= 23 \times 23.5$  cm.). Number of lines of each page is twenty-two. Square character. [Friedenwald.]

#### 41.

Part of Targum of Leviticus. 5. 3-7. 15.

First legible word on fol. 1 a is סוֹבְתִיָּה = סֹאבְתִיָּה (5. 3); this page ends with וְאֵת (5. 16). First legible word on fol. 1 b is יִשְׁתַּבֵּיִךְ (*ibid.*); this page ends with מִדְּבַחָא (6. 3). First legible word on fol. 2 a is אֵשׁ [וְהָ] (6. 5); this page ends with דְּאִיכְפֹּר (6. 19). First legible word on fol. 2 b is מֶן (6. 21); this page ends with וּבִיטְרִיָּה (7. 15).

It is vocalized by a later hand, and has marginal notes, chiefly corrections. Some words and even verses are omitted in the text and are added on the margin. These omissions are usually through homoioteleuton.

The upper part is burned.

These leaves are to be inserted between those of No. 40.

Two parchment leaves, forming the inner sheet of a fascicle, measuring  $9\frac{1}{16} \times 9\frac{1}{4}$  in. ( $= 23 \times 23.5$  cm.). Number of lines of each page is twenty-three. Square character. [Friedenwald.]

#### 42.

Part of a sort of compendium of the Pentateuch containing the first three and last three verses of every *Sidrah*. Gen. 23. 2-28. 13.

Fol. 1 a begins with וְתָמַת (23. 2), and ends with וַיָּמָת (25. 17); fol. 1 b continues 1 a, and ends with עָקְרָה (25. 21). Fol. 2 a continues 1 b, and ends with מֵאֲבִי (= מֵאֲבִי, 28. 11); fol. 2 b continues 2 a, and ends with נָצַב עַ (28. 13). There are many scribal errors: לֹא לֵאשֶׁה for לֹא . . . (25. 20); לֹא . . . for וַיַּעֲתֵר לֹא (25. 21); אֲבִי for אֲבִי (28. 7); מֵאֲבִי for מֵאֲבִי (28. 11).

Two paper leaves, forming the inner sheet of a fascicle, measuring  $4\frac{7}{8} \times 3\frac{1}{2}$  in. ( $= 12.4 \times 8.8$  cm.). There are twelve lines to a page, except fol. 2 b which has only six, the rest of the page



being blank. פריש is marked on the margin. Square character. [Sulzberger.]

## 43.

Part of a Jewish-Arabic translation of the Pentateuch (not Sa'adya's). This fragment covers Gen. 8. 11-9. 26. Each verse begins with the Hebrew word. Over every Arabic word is written its Hebrew equivalent in a very small cursive hand.

Recto begins with הַמַּיִמָּה (הַיִּנְיָה. 8. 11), and ends with אֱלֹהִים (לְמוֹ, 9. 6); verso continues recto, and ends with לָהֶם (לְמוֹ, 9. 26).

One paper leaf, badly damaged in the middle, measuring  $11\frac{1}{2} \times 7\frac{1}{2}$  in. (= 29.2 × 19 cm.). There are twenty-seven lines to a page. Oriental square character with a strong tendency to cursiveness. [Amram.]

## 44.

Part of a Jewish-Arabic translation of the Pentateuch. Gen. 24. 58-25. 17. Each verse begins with the first Hebrew word. The first legible word is פָּרְעוֹ (24. 58, and the last is כִּנִּי (25. 17). Possibly Sa'adya's translation; but no conclusive evidence can be adduced. The variants from the printed text of Sa'adya's translation, though mostly insignificant, are sufficiently numerous to make one hesitate to decide definitely about the authorship. פָּרְעוֹ וַיִּבְרְכוּ = פָּרְעוֹ (24. 60); S. וּבִאֲרָכוּ. S. הַסֵּקֶט (24. 64). הַפִּילִינְשִׁים = אֱלֹהִים; so S.: the Beyrout translation has more correctly لِسْرَای (25. 6). אַעֲבָא; so Beyrout translation; S. וְהָבָה (*ibid.*).

A narrow and long strip of parchment, badly mutilated, written closely on one side. Size  $19 \times 3\frac{1}{2}$  in. (= 48.1 × 8.8 cm.). Recto has seventy-nine lines, while verso is blank. Square character with a tendency to cursiveness. [Sulzberger.]

## 45.

Part of a translation of Exodus in vulgar Jewish-Arabic, with notes. 38. 21-39. 10.

Recto begins with מִשְׁכַּן הָעֵדוּת = מִשְׁכַּן אֱלֹהֵימָרְדֵּה (38. 21), and continues to the end of 38. 24. Then follows a note on the value

of **בכר**. The opinion that it is a **קנטאר** is refuted. Verso is scarcely legible. It begins with **ויהי** **ויהי** **ויהי** (39. 3 c), and ends with **אלע** **אלע** **אלע** (39. 10).

The translation is as a rule paraphrastic. Nevertheless the translator desired to express every Hebrew word. Thus **את** is consistently rendered by **איה**. Every verse begins with the Hebrew word.

One parchment leaf. All the four sides have been trimmed, and none of the lines is complete. Size  $10\frac{1}{4} \times 3\frac{3}{4}$  in. (= 26 × 9.5 cm.). The number of lines now is twenty-nine to a page. Square character. [Adler.]

#### 46.

Part of Sa'adya's translation of the Pentateuch. Lev. 26. 34-44.

Recto begins with **פי בלל** (26. 34), and ends with **אעדאיהם** (26. 39); verso continues recto, and ends with **ואיצא מע הרה** **ואיצא מע הרה** **ואיצא מע הרה** (26. 44). Every verse begins with the first Hebrew word. There are some minor variants. Thus **ווקעו ולים** for **ווקעו מן ניר** (26. 36); **יכסעו** for **יכסעו** (26. 39); the first part of verse 42 has been omitted by mistake.

One paper leaf, torn and faded, measuring  $6\frac{1}{8} \times 4$  in. (= 15.5 × 10.1 cm.). There are thirteen lines to a page. Oriental square character with a tendency to cursiveness. [Amram.]

#### 47.

Part of a Jewish-Arabic translation and commentary of Genesis. 31. 50-32. 3. Each verse begins with one or more Hebrew words of the text, which are followed by the Arabic translation. After every paragraph the author discusses exegetical and grammatical problems.

Fol. 1 a begins with a note on the word **תענה** (31. 50) which is explained in accordance with Sa'adya's translation. Of 31. 50-53 the translation is missing; but the commentary tallies with Sa'adya's translation, as may be seen from **תענה** and from the insertion of **נבר** after **איש** (*ibid.*), which Sa'adya renders **אנוכא נבר**. Of verses 31. 54-32. 3 we have only the translation, the fragment breaking off just when the author begins to discuss that paragraph.

This fragment offers many variants from Sa'adya's translation, as **אֱלִי מוֹצֵעָה** for **אֱלִי בִלְדָה** (31. 54); **אֵן יֵאָכְלוּ טַעֲמָמָא** for **לִיאָכְלוּ כְבוֹ** (32. 1); **כַּפְאָזְאָתָה** for **פִּלְקִיָּה** (32. 2).

Two paper leaves, badly damaged, forming the inner sheet of a fascicle. Size  $7\frac{3}{8} \times 5\frac{1}{2}$  in. ( $= 18.7 \times 14$  cm.). The number of lines ranges from twenty to twenty-one to a page. Oriental square character with a strong tendency to cursiveness. [Amram.]

#### 48.

Part of an Arabic translation and commentary of 2 Samuel, chapters 11 and 12.

Fol. 1 a begins with the Hebrew of 11. 23, which is rendered into Arabic; then follows the Hebrew and Arabic of verse 24, after which is a long note covering the rest of fol. 1. Some leaves are missing between 1 b and 2 a. The latter comments upon the exact force of **קָטְנָה** (12. 3) and **וַיַּחֲמֹל לְקַחַת** (12. 4), while 2 b has a long discussion on David's action in connexion with Bath-sheba.

It was obviously the author's system to give the Hebrew text and Arabic translation alternately, verse by verse, and then comment on the entire paragraph.

Two paper leaves, badly damaged and faded, forming the outer sheet of a fascicle. Size  $8\frac{1}{2} \times 6$  in. ( $= 21.6 \times 15.2$  cm.). There are nineteen lines to a page. Oriental square character with a strong tendency to cursiveness; the Hebrew words are in a bold square hand, with vowel-points and accents. [Amram.]

#### 49.

Part of a Jewish-Arabic translation and commentary of Jeremiah. About a half of every verse of the Hebrew text is first given which is followed by a literal translation. The exposition of the text is placed after the paragraph has been completed.

Fol. 1 a begins with note on Jer. 4. 20 b, and ends with notes on 4. 22; fol. 1 b continues 1 a, and ends with general notes on 4. 20-26. Some leaves are missing between fol. 1 b and 2 a. The latter begins with notes on 4. 31, and ends with notes on 5. 1, 2; fol. 2 b continues these notes at length.

תהו ובהו (4. 23) is rendered by תיה וביה, while Sa'adya's translation of this phrase (Gen. 1. 2) is נאמרה ומסתבחה. Our author confuses biblical verses. Thus in commenting on Jer. 4. 30, 31, he attributes the words ישתים נשים יוצאות (Zach. 5. 9) to Ezekiel; doubtlessly he had in mind שתים נשים בנות אם אחת (Ezek. 23. 2). Similarly, he confuses and combines (while commenting on Jer. 5. 1, 2) Hos. 12. 8 with Amos 8. 5 b. In translating Jer. 5. 1, he omits the words אם תמצאו איש. Comp. LXX.

Diacritical points are seldom used, and there is no consistency about this usage. The divine Name is written thus יי. The orthography of the Arabic words is as a rule classical. But fol. 2 a has אלסלם for السلام.

Two paper leaves, measuring  $7\frac{1}{16} \times 5\frac{1}{2}$  in. ( $= 19.5 \times 14$  cm.). The number of lines to a page ranges between nineteen and twenty. Square character. [Adler.]

## 50.

Part of an Arabic translation of and commentary on the Book of Job. 31. 12-40. At the beginning of every verse one or two words of the Hebrew text are given; then follows the translation of all the verse. The annotations were obviously placed at the end of each speech, regardless of chapter, for after the translation of chapter 31 we have notes on chapter 29.

Fol. 1 a begins with גמיע = ובכל (31. 12 b), and ends with נאלת = מנעה (31. 25 b); fol. 1 b continues 1 a, and ends with עלי = על (31. 36 a). Fol. 2 was a narrow strip when the copyist wrote on it, as no words are cut off. 2 a continues 1 b, and ends with ותרחת = וברל (31. 40). Fol. 2 b continues 2 a, and completes chapter 31. Then follows a note to לאורו אלך חשך (29. 3). This page ends with the beginning of a note, perhaps, on 30. 1.

This translation is to all intents and purposes identical with that of Sa'adya's. It is true, we have a number of variants, but the bulk of them are quite insignificant, and are due to different

systems of orthography, like פלינאלי (31. 28) where Sa'adya has פלינלי and פסכת (31. 34), S. פסכת. Other variants are due to an inadequate knowledge of grammar, like עויז (31. 26); S. עויזא. אנלא (31. 27); S. אנלאלא. Some variants are errors of the copyists, as ללעזיף (31. 32); S. ללעזיף. מכאטי (31. 33); S. מכאבי. Bacher in his edition of Sa'adya's translation and commentary on Job quotes some variants which agree with our fragment, as אסירה (31. 15); S. ואחר. אסירה (31. 18); S. ואסירה.

The commentary presents a greater problem. The words commented upon and the opinions expressed are identical in our fragment with those of Sa'adya's; but the position in which the notes are placed, and the language employed, are entirely different. In Sa'adya, as printed by Bacher, the notes are placed at the end of every paragraph, while in our fragment they are at the end of the speech which, in this case, extends over three chapters.

In order to illustrate the difference of style in the notes, I give the two texts in parallel columns:

| Fragment.        | Sa'adya.                        |
|------------------|---------------------------------|
| לאורו אלך חשך    | אלמעני בחשך והו מבתער אלבא      |
| מענאה בחשך ופס'  |                                 |
| בחמה בסמן לאני   | בחמה הו מ' בחמאה מבתער          |
| נעלתה בחמאה      | מתל וגם כל ישרית ישראל (ד"ה     |
| מבתער אלאף       | א' י"ב ל"ט) [מכאן שארית] ותורני |
| מתל קולה וגם כל  | (ש"ב כ"ב מ') מכאן ותאורני.      |
| שארית יש ירדו    |                                 |
| בה שארית'        |                                 |
| ובדלך ותורני     |                                 |
| חיל הו ותאורני   |                                 |
| ומעני בידי תחליף |                                 |
| אי שי בעד שי     | אי יתברל שי בעד שי              |
| יחברל לי         |                                 |

It is well known that Sa'adya wrote more than one recension of his commentary, and our fragment may represent one of those. (See Bacher, p. ix). It is also possible that one of Sa'adya's



pupils wrote down in his own language that which he heard from his teacher.

The orthography was intended to be classical. Diacritical points are placed only over ט and צ.

One and a half parchment leaves. With the exception of the last page, the number of lines on each page is seventeen. The complete leaf measures  $6\frac{9}{16} \times 5\frac{7}{8}$  in. ( $= 16.6 \times 14.9$  cm.), while the half is  $6\frac{9}{16} \times 2\frac{3}{4}$  in. ( $= 16.6 \times 7$  cm.). Square character. [Adler.]

### 51.

Part of Ibn Ezra's commentary on Genesis. 8. 5-21.

Recto begins with הלבנה (8. 5), and last legible words are [שפ]רה והוא (8. 11); verso begins with כי פניה חרבו (8. 13), and last legible words are [הני]חוח לש[ון] (8. 21).

This fragment belongs to the same fascicle as Nos. 52, 53.

A piece of paper, other half of No. 52. Size  $4\frac{3}{4} \times 3\frac{3}{4}$  in. ( $= 12 \times 9.5$  cm.). Fourteen lines have been preserved on each side. Rabbinic cursive hand. [Amram.]

### 52.

Part of Ibn Ezra's commentary on Genesis. 8. 5-21.

Recto begins with [התי]בה ובעשור (8. 5), and the last legible words are הבית נוכח ויהי (8. 11); verso begins with על הארץ (8. 13), and last legible words are הטעם שקבל (8. 21).

This fragment belongs to the same fascicle as Nos. 51, 53.

A piece of paper, torn on all sides; other half of No. 51. Size  $4\frac{3}{4} \times 3\frac{3}{4}$  in. ( $= 12 \times 9.5$  cm.). Fourteen lines have been preserved on each side. Rabbinic cursive hand. [Amram.]

### 53.

Part of Ibn Ezra's commentary on Genesis. 11. 28-12. 8.

Recto begins with ויתכן שאור עשו הכשרים (11. 28), and ends with השנה השנית והער שאמר (11. 31); verso begins with ויו נצחם ושניהם פון עלים (12. 8), and ends with רכושם רב (12. 5).

It belongs to the same fascicle as Nos. 51 and 52.

One paper leaf, badly damaged and lower part torn off. Size  $4\frac{3}{4} \times 5\frac{3}{4}$  in. ( $= 12 \times 14.6$  cm.). Fourteen lines have been preserved on each page. Rabbinic cursive hand. [Amram.]

## 54.

Part of Rashi's commentary on Genesis. 41. 8-23.

Recto begins with רוב בפתרוניה (41. 8, repeated twice), and verso ends with ותרנ נצן לקין (41. 23).

Important variants. Thus in verse 41. 13: מי גרם פתרוני גרם: הרי המקרא קצר ולא פירש מי הוא המשיב לפי שאין צריך לפרש מי הוא המשיב מי שבידו להשיב וזהו פרעה הנזכר למעלה כמו שאמר פרעה קצף על עבדיו.

Verse 41. 16: תשמע הלום תאזין ותבין חלום לפתור אותו תשמע לשון הבנה והאזנה כמו כי שומע יוסף. . אשר לא תשמע לשונו בלעדי אין החכמה שלי אלא אלהים יענה. . יתן יומין לי ענייה כפי שיהא בה שלום פרעה. ד"א חס ושלום שיהא הדבר תלוי בדברי אלא לאלהים פתרונים והוא יענה את שלום פרעה. . ד"א כיכן שצריך אדם להתפלל בשלומה של מלכות.

One paper leaf, slightly damaged, measuring  $6\frac{1}{8} \times 4\frac{5}{16}$  in. (= 15.5 x 10.9 cm.). Rabbinic character. Recto has seventeen, and verso sixteen lines. [U. P.]

## 55.

Part of commentary, in Jewish-Arabic, on the Books of Samuel. 1 Sam. 25. 30-27. 10; 2 Sam. 12. 14-13. 6. The notes are rather long, though not many passages or words are commented upon.

Fol. 1 a begins with והיה כי יעשה יוי לאדני (1 Sam. 25. 30), and has notes on וידבר באביגיל (*ibid.*); אשר בליתני (25. 33); וברוך טעמך (25. 39); והנחתו מעוכה בארץ (25. 44); ושאל נתן וכו' (26. 7); ואז במלחמה וכו' (26. 10); אם יוי הכיתך וכו' (26. 15); הלא איש וכו' (26. 14); ויוי ישיב (26. 20); כאשר ירדף וכו' (*ibid.*); מהסתפח וכו' (26. 19); אל פשטתם (26. 23); וכו' (27. 10). Some leaves are missing between 1 b and 2 a. The latter has notes on אפס כי נאין וכו' (2 Sam. 12. 14); מתלחשים (12. 17); ולא ברה וכו' (12. 15); ויאנש (12. 19); ויקח את עמרת וכו' (12. 22); בעוד הילד חי (12. 30); ויפלא וכו' (*ibid.*); והעביר וכו' (12. 31); וישם במגרה וכו' (13. 2); לביבות (13. 6); מדוע וכו' (13. 4).

A characteristic note of this author may be given here :

וידבר באבניל אעלם אן מעני אלכטבה פי אלכטא לם יקע ענדנא אלא  
באלכא ביום וידבר בה כו וירד וידבר לאשה ותישר בעניי שמישן פאנה  
באללאם.

The orthography is mostly classical, but there are few diacritical points. A Tashdid is written over מתסארין which is the translation of מתלחשים (2 Sam. 12. 19).

Two paper leaves, slightly faded, forming the outer sheet of a fascicle, measuring  $7\frac{1}{4} \times 5\frac{3}{8}$  in. (= 18.5 × 13.6 cm.). There are twenty-one lines to a page. Oriental square character with a strong tendency to cursiveness; the Hebrew words commented upon are in bold square hand, with vowel-points, but other Hebrew words are in the same character as the Arabic. [Cobern].

## 56.

Part of Rashi's commentary on Proverbs. 18. 4-22. 4.

Fol. 1 a begins with כל איש שבמק (18. 4), and 1 b ends with הקב"ה (19. 29); a few lines are torn off at the top of 2 a, which begins with הלכה (20. 5), and 2 b ends with מדרס לרגלה (22. 4).

This fragment has important variants, as לפרשו for לפתרו (20. 8).

Two parchment leaves, badly damaged, forming the inner sheet of a fascicle. The upper part is entirely torn off. Size  $11\frac{1}{2} \times 6\frac{1}{8}$  in. (= 29.2 × 15.5 cm.). Each page has two columns, and there must have been more than thirty lines to a page. Rabbinic cursive character. [Amram.]

## 57.

Part of Kīmhī's kabbalistic commentary on Ezekiel. 1. 21, 22; 1. 24, 25.

Fol. 1 a begins with ויהתששאות מוחש על דרך מישל (1. 21), and 1 b ends with כאור שהוא מאיר (1. 22). Two leaves are missing between fol. 1 b and 2 a. The latter begins with קול בלכתם (1. 24), and 2 b ends with לאשמעא דבורא לעבדוהי נביי (1. 25).

There are some interesting variants. Thus verse 22 has מושתל (instead of מושלל): מושבל (instead of מושלל). Verse 25 has הרוכב (instead of הכרוכב).

Two paper leaves, forming the outer sheet of a fascicle, measuring  $5\frac{1}{4} \times 4$  in. ( $= 13.3 \times 10.1$  cm.). Thirteen lines to a page. Rabbinic hand, but each verse begins with bold square character. [U. P.]

## 58.

Beginning of an Arabic commentary on Psalms, which is much briefer than Sa'adya's. It is headed בשמך רחמנא נבתי בשמונה תלים. The first few words of each verse are quoted and then commented upon; but no translation is given. This leaf covers the greater part of the first two psalms.

One paper leaf, badly damaged and faded, measuring  $6\frac{1}{8} \times 4\frac{5}{16}$  in. ( $= 15.5 \times 10.9$  cm.). There are fifteen lines to a page. Oriental cursive character. [Amram.]

## 59.

Part of an Arabic commentary on Psalms. 105. 21-106. 3.

Fol. 1 a begins with notes on ומשל (105. 21), and ends with זקני (105. 22); fol. 1 b continues 1 a, and ends with notes on ויפר עמו (105. 24). Some leaves are missing between fol. 1 b and 2 a. The latter begins with a general introduction to Psalm 106. It discusses its contents, and explains why this Psalm which contains a sketch of Jewish history is prefaced and appended by verses of prayer. It also points out that זכרני (106. 4) refers to the psalmist personally, whereas הושיעני (106. 47) is for the nation in general. This page ends with notes on 106. 1, in which the usage of the words denoting *praise, thanks, &c.*, is explained. Fol. 2 b continues 2 a, and ends with notes on צדקה (106. 3).

A few characteristic sentences of this writer may be mentioned. In explaining that ישראל (105. 23) refers to all the tribes, while by יעקב Jacob alone is meant, he remarks: ובאן אלהאנה פי אן יביין (אן אלגבי (Jacob) קר אקאם פי אלבלד וגאיר פיה (ו)לאנה אלהאל פי טקאמה אעגב מן האל אולאדה וקעד אלמישורר אבדא אלי אטרף טא יכון מן אלמענה ואבין.

The orthography of Arabic words is not consistent. There seems to be an attempt to follow the classical forms. But spellings like טענה = مَعْنَى are not infrequent. Then a short *u* is often

represented by  $\gamma$ , as  $\text{יָדוּל} = \text{יָדוּל}$ . Similarly  $\aleph$  is used for  $\alpha$  and  $\text{י}$  for  $i$ , though these cases are less frequent than those of  $\gamma$  for  $u$ , as  $\text{לֵם יִתְנִי}$  and  $\text{לֵם יִתְנִי}$ .

Diacritical points are only placed on  $\text{ט}$  and  $\text{צ}$ .

On fol. 2 a there is a marginal note suggesting a different explanation from that given in the text.

Two parchment leaves, forming the outer sheet of a fascicle, measuring  $11 \times 6\frac{1}{8}$  in. ( $= 27.9 \times 17$  cm.). The number of lines ranges between twenty-seven and twenty-eight on each page. Square character. [Adler.]

## 60.

Part of an allegorical commentary, in Jewish-Arabic, on Song of Songs. 2. 1-11; 5. 7-14. Not all verses are commented upon. The Hebrew words are usually in a larger character and vocalized, three dots ( $\text{◌̣}$ ) being put on each word.

Some leaves are missing between fol. 1 b and 2 a.

Two paper leaves, forming the outer sheet of a fascicle, slightly obliterated. Size  $6\frac{7}{8} \times 5\frac{1}{8}$  ( $= 17.4 \times 13$  cm.) Number of lines ranges from fifteen to sixteen to a page. Oriental cursive hand. [U. P.]

## 61.

Part of Gersonides' commentary on the Five Megillot. Canticles 8. 4-Ruth.

Fol. 1 a begins with Canticles 8. 4, and 1 b ends with 8. 7. Some leaves are missing between fol. 1 b and 2 a. The latter begins with the middle of the ninth  $\text{תועלת}$  on Ruth, and 2 b ends with the sixteenth  $\text{תועלת}$ , which is the last. This is followed by a note (missing in the Königsberg edition) to the effect that the commentary on Ruth (or the preface) was completed on the new moon of Nisan in the year 89 ( $= 1329$ ).

Two paper leaves, slightly damaged, forming the outer sheet of a fascicle.  $10\frac{1}{2} \times 7\frac{5}{8}$  in. ( $= 26.6 \times 19.3$  cm.). The number of lines ranges from twenty-three to twenty-nine to a page. Cursive rabbinic character. The verses of the text are in a larger hand and are vocalized and accented. [Amram.]



## 62.

Part of a Jewish-Arabic commentary on the Book of Daniel.

The writing of fol. 1 does not seem to be the same as that of fol. 2. The subject-matter of fol. 1 is rather puzzling. On fol. 1 a the writer expatiates on the attributes and praises of God. This is continued till fol. 1 b, line 3, where the paragraph ends with the words *ואת כל אלה ידי עשתה ויהיו כל אלה נאם יי וג'* (Isa. 66. 2). Then follows a short paragraph which may be a note to Cant. 1. 3. It begins with *מישבני אהריך*, and is followed by quotations from Exod. 3. 16; 4. 1; 4. 29, 30, 31. The writer probably wished to point out that Moses had underrated the faith of the Israelites. The lower half of this page is blank. Some leaves are missing between fol. 1 b and fol. 2 a. Fol. 2 a is in the midst of a discussion on the Messianic periods, and the writer explains that there are ten periods. It discusses the Maccabean period which is apparently the seventh. Various passages referring to Hanukkah are quoted from the Book of Maccabees in Aramaic and from the Talmud, as Shabbat 21 b, &c. This lengthy discussion was evidently occasioned by *ולקין העתים* (Dan. 11. 13). The usage and meaning of the word *קין* are also explained, and as illustrations *לבל תכלה ראיתי קין* (Psalm 119. 96), *ותמלא . . . ואין קצה* (Isa. 2. 7), and other passages are quoted. This long note continues till the middle of fol. 2 b. Then follow short notes on *וישם פניו* (Dan. 11. 17), *ועמד על בנו* (*ibid.*, 11. 20), and a few other verses. This page ends with a note on *ולא נתנו עליו הוד מלכות* (*ibid.*, 11. 21). These verses are explained as referring to the Muhammedan period.

Fol. 1 may be the introduction to this commentary. But the intrusion of the note in Cant. 1. 3 and the difference in the writing make it probable that this leaf served as a cover, and was originally blank, and a later scribe jotted down some passages from other books.

Two parchment leaves, forming the outer sheet of a fascicle, measuring  $7\frac{1}{8} \times 5\frac{1}{4}$  in. (= 18.1 × 14.6 cm.). Fol. 1 a has twelve lines to a page (the lower half of 1 b is blank); fol. 2 has

thirty-three lines on each page. Square character with a slight tendency to cursiveness. [Adler.]

### 63.

Probably part of an Arabic commentary on the Haft̄arot. The style is that of Sa'adya, and the notes may have been excerpted from his commentaries. There are lengthy notes on Hos. 14. 10 and Mic. 7. 18 (Haft̄arah for Sabbath Shubah). These notes cover fol. 1 a and 1 b. Some leaves are missing between fol. 1 b and 2 a. The latter deals with 2 Sam. 22. 1, 2 (= Ps. 18. 1, 2). The Hebrew quotations are vocalized and accented.

Two paper leaves, badly damaged in the upper part, forming the outer sheet of a fascicle. Size  $10 \times 7\frac{1}{4}$  in. ( $= 25.4 \times 18.4$  cm.). There are twenty-four lines to a page. Oriental cursive character; the Hebrew words commented upon are in a large square hand. [Amram.]

### 64.

The beginning of a homily, in Aramaic, on Ezek. 1. 1.

Recto is blank, except for a few letters of the alphabet, written probably by a boy. Verso is headed תרגום יהיה בשלשים שנה, and has thirty-three lines in irregular square character.

One parchment leaf, measuring  $8 \times 5\frac{3}{4}$  in. ( $= 20.3 \times 14.6$  cm.). [Sulzberger.]

### 65.

Part of a free rendering, in vulgar Jewish-Arabic, of Daniel.

Every verse begins with the first Aramaic word of the text, but not all verses are translated.

Fol. 1 a begins with כען ושבֿרוּה: אלה, the third word representing Dan. 4. 34. The next paragraph is headed קיצת בלשאצר (= قِصَّةُ), and the narrative continues till fol. 2 a. The next paragraph is headed קיצת דרוּיט הבדי, and the story continues as far as ארין פנא, which is probably Dan. 6. 7.

Two paper leaves, badly damaged, measuring  $7\frac{5}{8} \times 6\frac{1}{2}$  in. ( $= 19.3 \times 16.4$  cm.). Number of lines ranges from fifteen to eighteen to a page. Square character with a tendency to cursiveness. [Sulzberger.]

## 66.

Part of a halakic commentary on the Pentateuch. These leaves deal with the section *Emor*. Each leaf is headed סדר אמר אל הכהנים.

Two paper leaves, measuring  $8\frac{1}{2} \times 6\frac{1}{8}$  in. ( $= 21.6 \times 15.5$  cm.). Number of lines ranges from thirty-one to thirty-four to a page. Late Oriental cursive character. [Amram.]

## 67.

Part of a Jewish-Arabic lexicon of the Bible in the same style as Ibn Janah's *Uṣṣul*.

Fol. 1 has the root אמן (incomplete). Fol. 2 has the root אמר (also incomplete).

Some leaves are missing between folios 1 and 2.

Two paper leaves, damaged, forming the outer sheet of a fascicle. Size  $6\frac{3}{4} \times 4\frac{5}{16}$  in. ( $= 17.1 \times 10.9$  cm.). There are seventeen lines to a page. Square character with a tendency to cursiveness. [U. P.]

## 68.

Part of a Hebrew-Arabic glossary to First Book of Kings.

Fol. 1 a begins with בריאים which is rendered by رِيَاءٌ = رِيَاءٌ (5. 3), and ends with חלוני which is rendered by كَوْنِي (6. 4); fol. 1 b begins with שקופים rendered by مَوْتِلَة طَلْعَة (*ibid.*), and ends with ופטרורי rendered by تَخْرِم = تَخْرِم (6. 18). Fol. 2 a continues 1 b. It begins with צנים rendered by اَوْهَر, ורד (*ibid.*), and ends with ועב (7. 6). The rendering of this word is entirely obliterated, and no trace whatsoever is left. It might have been omitted by the scribe. Fol. 2 b begins with יקרות rendered by מורכב (7. 29), וקרה (7. 9), and ends with מורכב rendered by מורכב (7. 29).

Although the Hebrew words, with a few exceptions like יקרות, are spelled in accordance with our Masorah, the orthography of the Arabic words is phonetic. Thus ض is sometimes confused with ד, as רכאם (1 Kings 5. 3). *i* and *u* are usually indicated by ı and ı, respectively, as may be seen from the words quoted above

In some cases, where double renderings are given, the Hebrew word is repeated twice, as

חליפת מוכתלפת } (5. 28).  
חליפת מוכתרלאת

Some of the renderings are interesting, as יקרות (7. 9) is taken to mean 'heavy' in the Aramaic sense. See Rashi.

Two parchment leaves, measuring  $5\frac{3}{8} \times 5\frac{1}{8}$  in. (= 13.7 × 14.8 cm.). There are sixteen lines on each page. Square character. [Adler.]

## 69.

A compilation of Hebrew words occurring in the Bible. Each word is accompanied by the biblical expression in which it is found.

One paper leaf, badly damaged and faded, measuring  $7\frac{7}{8} \times 7$  in. (= 20 × 17.8 cm.). There are two columns to a page and twenty-two lines to a column. Square character. [Amram.]

## 70.

Part of a treatise, in Jewish-Arabic, on the usage of certain Hebrew expressions.

Fol. 1 a begins with a discussion of the usage of the expression לקיחה, which, the author says, is employed in three ways: (1) in connexion with obedience to God; (2) disobedience to God; (3) in connexion with an act which involves neither obedience nor disobedience (אין אלקיחה עלי נ צרוב מנה מא כאן טאעה) ללה תעאלי ומנה מא כאן מעציה ללה תעלי ומנה מא כאן לא טאעה ולא מעציה. Numerous examples for each case are given, and rabbinic passages are extensively quoted. The author refers to Sa'adya: ופי תרומת המושבן פי אלפרשה אלתי להרה אלסבת ויקחו לי תרומה וכול תתאמל מא קר דברה רבינו סעדיה גאון ול פי תפסירה (fol. 1 a, l. 8). At the end of fol. 1 b the author still quotes passages to illustrate the first usage. Some leaves are missing between 1 b and 2 a. The latter begins with the third mode יאצרב אלחאלת מן אלקיחה והו מא כאן לא טאעה ולא מעציה לקול יאצרב אלחאלת מן אלקיחה והו מא כאן לא טאעה ולא מעציה לקול. This is continued to the end of 2 b.

The author gives the source of every quotation, and this fact would lead one to assume that this book belongs to a later period, probably to the thirteenth century.

Two paper leaves, forming the outer sheet of a fascicle, measuring  $6\frac{1}{8} \times 5$  in. ( $= 17 \times 12.7$  cm.). Number of lines ranges from twenty to twenty-two to a page, apart from some irregular lines on the margins. Oriental cursive character. [Amram.]

### 71.

Stray notes, in Jewish-Arabic, on biblical passages. Some notes are brief, while others are rather lengthy and irrelevant.

The verses commented upon are: Psalms 68. 31; 75. 9; Job 25. 5; 34. 29. The writer expatiates upon the use of the Imperfect; he then stumbles upon the word שמומה, and gives a number of passages in which it occurs. He is thus led to explain the use of the ו to introduce the predicate, and a great many passages are cited.

Two parchment leaves, slightly damaged, measuring  $5\frac{1}{2} \times 4\frac{5}{8}$  in. ( $= 14 \times 11.7$  cm.). There are nineteen lines to a page. Square character with a slight tendency to cursiveness. [Amram.]

### 72.

Part of a treatise, in Jewish-Arabic, on Hebrew grammar. This fragment contains rules about the *makkef* (written מקאף, which is against the vocalization מַקֵּף) after את and כל.

Two paper leaves, badly obliterated, measuring  $6\frac{1}{8} \times 5$  in. ( $= 17 \times 12.7$  cm.). Number of lines ranges from eleven to fourteen to a page. The writing, which is in Oriental square character with a strong tendency to cursiveness, is very slovenly. [U. P.]

### 73.

Part of a treatise, in Jewish-Arabic, on Hebrew syntax. It is also possible that it formed part of a lengthy commentary on the Bible in which syntactical usages were fully discussed. This fragment deals with the use of the third person (צִמְרִי אֱלֹהִים) in the Pentateuch instead of the first or the second, as וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה, וַיִּדְבֹּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה, וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה, וַיַּעַל מֹשֶׁה. The author points



out that the exceptions like וַיֹּאמֶר יי אלי אתה עובר וכו' are few. The writer's aim was evidently polemical, as in referring to this principle and to the one which preceded it, he observes : באחפֿט הדין : אלאצלין פאנהמא סוד חצין חול אלשריעה וחאזנו זיאנע ראד לסהאם אלסנה אלאיטראר ענהא. He then discusses repetitions of words which add nothing to the meaning, but are merely employed for rhetorical effect, as כי הנה אויבך יי וכו' (Ps. 92. 10) ; or for the sake of making the sentence more intelligible, as the repetition of המזבח in 2 Kings 23. 15.

One paper leaf, measuring  $7 \times 5\frac{3}{8}$  in. ( $= 17.8 \times 13.6$  cm.). The right upper corner is torn off. There are twenty-one lines to a page. Oriental square character with a strong tendency to cursiveness. (Cobern).

#### 74.

Part of Ḳimḥi's Hebrew grammar מכלול. The treatment of the verb ends on recto, l. 2, where the quinquilateral verbs [נסח] רחר יסחרחרו are given. This is followed by שער השמות in a large square hand, and the page ends with אתה קורא היטא (Fürth edition, p. 153 a, l. 4). Verso continues recto, and ends with לה שהטעם קרוב לה (p. 154 a, l. 20).

There are some minor variants, as שער השמות instead of שער דקדוק השמות.

A narrow strip of parchment, measuring  $10\frac{1}{4} \times 4\frac{1}{2}$  in. ( $= 26 \times 11.4$  cm.). Only half of the width has been preserved. There are twenty-eight lines to a page. Rabbinic cursive character. [Amram.]



## EARLY KARAITÉ BIBLE COMMENTARIES \*

BY JACOB MANN, Baltimore Hebrew College.

THE fragments of works on the Bible by early Karaite writers, which are edited here, are a welcome addition to our very scanty knowledge of early Karaite Bible exegesis. Well known is Ibn Ezra's damaging criticism of this branch of literature. 'The second method was chosen by the crooked, though they be Jews, who thought that they adopted the right point (of view) but really knew not its place. This is the method of the Karaites ("Sadducees"), such as 'Anan and Benjamin, Ben Mashiah and Jeshu'a, and every heretic who does not believe in the words of the Rabbanites. Each of them explains, as is his whim, the verses as well as the commandments and statutes, while they are ignorant of the elements of the Holy language. They therefore err also in their grammatical remarks. They completely change their views constantly, since no law is adequately expounded in the Bible in all its details.'<sup>1</sup> The judgement of an Ibn Ezra

\* See *JQR.*, N. S., XII, p. 124.

<sup>1</sup> Introduction to Pent. Commentary: • הדרך הב' בחרוה פתלתולים • ואם הם ישראלים • אשר חשבו כי עמדו על הנקודה בעצמה • והם לא ידעו את מקומה • וזה דרך הצדוקים כענן ובנימן • ובן משיה וישיע • ובן כל מין אשר בדבריו מעתיקי הדת לא יאמין • והוא נו • להשמאל או להימין • וכל איש ברצונו יפרש הפסוקים • גם המצות והחקים • והם מדעת תוצאות לשון הקודש ריקים • על כן יתעו גם בדקדוקים • ואיך יסמכו ברנע על דעתם • וכל רנע הפכו מצד אל צד כפי מחשבתם • בעבור שלא תמצא בתורה • מצוה אחת בכל צרכיה מבוארה See on this passage Bacher, *Abr. Ibn Ezra's Einleitung zu seinem Pent. Commentar*, 1870, 40 ff.



7. 21 has been published by Schechter in *Saadyana*, No. LV. Harkavy published an early Karaite commentary on Lev. 25. 9—26. 25, which he assigned to Benjamin (in *Halakot*, I, 169-73). But more likely its author is Daniel. The style is similar to that of *Saadyana* (so also Pozn., l.c.). Fragment C may be a part of Daniel's Commentary on Numbers (see above, p. 292). Recently a portion of his commentary on Psalms has been published.<sup>3</sup> Some of the fragments printed here may have emanated from these prominent Karaite writers. Ibn Ezra had also before him exegetical works by Ben Mashiah (i.e. Abū'l Ḥasan b. Mashiah) who, according to Ibn al-Hiti's Chronicle of Karaite writers,<sup>4</sup> lived in Bagdad and was a contemporary of Sa'adya. Supposing his commentaries were written in Hebrew, some of our fragments could be assigned to him. However, the commentary on Hosea-Joel (Fragment I) originates from the intellectual circle of Karaism that had its seat in Jerusalem, as will be shown farther on.

### 1. *Genesis*.

Fragment E, MS. Adler 3110, fols. 1-4, consists of four leaves, square writing, brownish paper and ink, size 15.3 cm. wide. The bottoms are torn off; only about ten lines per page are preserved. Very little has remained of fol. 3, and only a few letters can be deciphered. The order of the leaves should be 4, 2, and 1. Between the lines there are

וְשֵׁשִׁים [וְהוֹשַׁע] חוֹמֵשׁ : פֶּתֶרֶן חוֹמֵשׁ : But חוֹמֵשׁ is only one book of the Torah. This division of the books of the Pentateuch into two halves each was already in use in the time of 'Anan (see Mann, *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, 1919, vol. I, p. 348, note 6).

<sup>3</sup> *Journal Asiatique*, 8, Série, VII, 1916, pp. 177-237.

<sup>4</sup> *JQR.*, IX, 434 and 441.



additions in black ink, evidently by a later hand. Likewise some faded letters are traced over with black ink.

The fragment, as far as preserved, forms a commentary on Gen. 1. 27—2. 4. There is nothing specifically Karaite in the contents. But from the style as well as from the appearance of the manuscript it can be gathered with likelihood that its author was a Karaite. His particular contribution to the considerable number of explanations of Gen. 1. 1 is that *בראשית* stands for *בששת ימי בראשית*, 'the six days of creation'. 'Heaven and earth' denote the whole universe, just as in Gen. 2. 1, 'and the heavens and the earth were completed', means that the whole work of creation was done. *בראשית* cannot signify a point of time, since before the Creation neither Time nor Space existed (fol. 1, r. and v.). The Karaite Aaron b. Joseph in his *Mibḥar* evidently alludes to this argument by stating that *בראשית*, as a point of time, is used in a prophetic sense as something to exist in the future after the Creation.<sup>1</sup> Other details are discussed in the notes to the text. On the whole the author does not expressly mention the views of other commentators. He states his own explanations, formulating them in such a way as to indicate the divergency of opinion.

<sup>1</sup> *Mibḥar* 13<sup>a</sup>: . . . ושם לדבר הקודם: שם לזמן: וידוע כי מלת ראשית שם לזמן: ומה לדבר הקודם: . . . עתה במקום הזה (Gen. 1. 1) איננו כי אם שם לזמן: ואם לא היה עדין זמן כי הזמן אינו נודע כ"א בחנועת הגלגל: וכבר ידענו כי הנביאים מכנים שמות לדבר שאינו נמצא. Cp. also the interesting discussion in *Keter Torah* to Gen. 5<sup>a</sup> ff.

## E

(fol. 4, recto)

יבֿעבורך  
 אדם שלך נברא העולם . . . [א] ילו יִשֿטה  
 שִׁמּוֹת מִכָּאן וּמִן [אן] וַעֲחָב אֶלְעָאֵלִם מִכָּאן  
 שְׁמִים וְאָרֶץ וַיִּם לֵילָה וַיִּם  
 אֶסְמָא וְאֶלְאָרֶץ וְאֶלְבַּחַּאֵר וּמִאֵן לֵיל וְאֶלְנַהֲאֵר<sup>2</sup>  
 וַעֲחָב אֶלְעָאֵלִם הוּא אָדָם

וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם [פ] רְבוּ וּרְבוּ אִילוֹ אִמֵּר Gen. i. 28

פְּרוּ וְלֹא אִמֵּר רְבוּ הִיָּה דִּיו לְלִדְתָּ פַעַם אַחַת אֲבֵל א[מ]ר

וַאֲמִ<sup>3</sup>  
 וּרְבוּ עַד שְׁ[ימ] לֹא [הָאָרֶץ] וּכְבִּשׁוּהָ עַד שִׁיב[בוֹשׁ] כָּל הָאָרְצוֹת<sup>4</sup>

וַאֲמִ  
 אִמֵּר בְּבִרְיָאָה . . . וַיִּרְדּוּ<sup>5</sup> וָא . . . ה

וַיִּרְדּוּ אִמֵּר בְּנַעֲשָׂה . . . . . בְּבַהֲמָה<sup>6</sup> . . . . .

10 אִמֵּר בְּבִרְיָ[אָה] . . . [ל] חוֹד[י] ע . . . . .

נָתַן לְאָדָם[ם] . . . . . הַבְּרִכָּה . . . . .

מִצֵּא כִי  
 . . . . . א . . . . .

(verso)

וְבוּ בּוֹמֵן שֶׁפֶתַח פִּיהֶם בְּאִכִּילָה דְּבִרְיוֹ עִם

הָאָדָם וְהֵם שׁוֹמְעִים כָּל

וַיֹּאמְרוּ אֱלֹהִים הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם לָאָדָם אוֹמֵר וְלֹא לְשֹׂאֵר Gen. i. 29

<sup>2</sup> The Hebrew equivalents of these Arabic words are written in black ink by a later hand just as the other additions between the lines.

<sup>3</sup> ואמר.

<sup>4</sup> For the Rabbinic explanation of this verse, see Yeb. 65<sup>b</sup>: הָאִישׁ מִצֵּוָה: עַל פְּרִיָּה וּרְבִיָּה אֲבֵל לֹא הָאִשָּׁה ר' יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָה אוֹמֵר עַל יִשְׁנֵיהֶם הוּא אִמֵּר וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם פְּרוּ וּרְבוּ. Against this cp. Keter Torah 19<sup>a</sup>: פְּרוּ וּרְבוּ אִינוּ לְדֶרֶךְ מִצֵּוָה כֹּאשֶׁר אָמְרוּ בְּעַלִּי הַקְּבֵלָה אֵלָּא; see also Mibḥar, 21<sup>a</sup>, bottom, and 21<sup>b</sup>, top. On the other hand, cp. Yeb. 65<sup>b</sup>: לֹא יִבְטֵל אָדָם מִפְּרִיָּה וּרְבִיָּה וְכו':

<sup>5</sup> Gen. i. 26.

<sup>6</sup> Here the text is very damaged. The author probably explains why in Gen. i. 28 בְּבַהֲמָה, over which man is to have authority (i. 26), is omitted.

Gen. i. 30

נפשות הנה נתתי לכם [ו]ה[לא] כל הנפשות בתוך דבריו  
 5 [ו]לכל חית הארץ ולכל עוף השם [וג] מפני שלא ישמעו  
 דבריו אלא אדם ושאר בעלי חיים עושים דברו והם  
 אנו[סי]ם . . . תים באדסראר ולא באכתואר<sup>7</sup> לפיכך  
 אמר [וי]הי כן<sup>8</sup> כמו שאמר יהי רקיע יקוו המים ויהי  
 כן וי[הי כן] כן כל נפשות [ב]רא יום חמישי ויום  
 10 ט[שי ו]ל[א] פתח פיהם [באב]לה עד אשר ברא את  
 [האדם ו]כאשר השל[ים בר]יאת האדם זכר ונקבה  
 . . . . [וה]שליטם ע[ל כולם] השמיע קולו ודבר הנה  
 [נתתי לכם] את כל [עשב זרע זרע וג': ולכל ח]ית הארץ  
 [ולכל עוף השמים ול]כל רומיט[ע ה א ב ג ד ה ו ז ח ט י כ ל] ע[שב לא]<sup>9</sup>  
 . . . . .

fol. 2, recto)

כמו דשא הוא טרם יזריע [ז]רע ו[מו]ציא תבואה  
 יקרא מענהו יקרא לאחר שיוציא פרי  
 כ[ז] עין פרי טרם יוציא פריו ועשב הו[א] אשר אמר  
 ועשב לעבודת האדם להוציא להם מן הארץ  
 וחציר--שם נקרא לכלל כ[ל] העיטבים הנערבים<sup>10</sup>  
 5 בשדה והם לבהמה כב' כוצמיה חציר לבהמה<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Read **באצטראר**, **أضطراراً**, from necessity, and not voluntarily, **أختياراً**.

<sup>8</sup> Gen. i. 6, 7, 9, 11.

<sup>9</sup> Our commentator maintains that though the animals were created before man, they partook of no food till after his creation, when God gave him authority over the animals, and also pointed out to him what kind of food to enjoy.

<sup>10</sup> 'That become sweet', i. e. tasty. Read perhaps **הנערבים**, 'that are prepared', i. e. ready for use.

<sup>11</sup> Ps. 104. 14. In connexion with **עשב** in Gen. i. 30 our author differentiates between the three expressions **דשא**, **עשב**, and **חציר**. See also **Keter Torah** 14<sup>b</sup>, **ודשא כונ ופרטיו העשב והעין**. Cp. also **Rashi** to Gen. i. 11, and **Mibhar** 17<sup>b</sup> and 18<sup>a</sup>.

וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד  
 והלוא על כל אחד ואחד אמר וירא אל כי טוב<sup>12</sup> למיה  
 אלהים את כל אשר עשה  
 שב ואמר וירא [ו]הנה טוב בעבור שיש . . .  
 חבר [ואים שנ]אמר בהם וירא אלה כי טוב ויש  
 שלא כתו [ב בהם וא]לו ה[ו] החשך . . .  
 [ו]המים<sup>13</sup> . . . יום ה  
 . . .

Gen. 1. 31

10

(verso)

בלבד  
 וישבת ביום השביעי ללמד שכלוי ושביתה היה  
 ולא עשית [מל]אכה אילא חלף עשית מלאכה הוא  
 שבתת [מל]אכה ויום אשר בו עשית מלאכה ל[א]  
 נקרא יום שבתת מלאכה על כן נאמר בכת וישבת  
 ביום השביעי<sup>14</sup> ויברך אלהים א' יום הש' כי [ב]יום

Gen. 2. 2

Gen. 2. 3

<sup>12</sup> Gen. 1. 4, 10, 12, 18, 21, 25.

<sup>13</sup> The reasons for מאד כי טוב are various. See Pes. 54<sup>a</sup>: וא"ר בנאה בריה דר' עולא מפני מה לא נאמר כי טוב בשני בשבת מפני שנברא בו אור של גהנום וא"ר אלעזר אע"פ שלא נאמר כי טוב בישעי בשבת חזר וכללו בישעי שנ' וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד. Our commentator's reason is similar. Nahmanides *a. l.* reports another explanation, ויש מפרשים כי מפני מעלת האדם הוסיף בשבת היצירה כי הוא טוב מאד. Keter Torah 19<sup>b</sup> gives a similar reason; for a third one see Mibhar 21<sup>b</sup>.

<sup>14</sup> Here the question is discussed as to when the creation was actually finished. It is well summarized in Keter Torah 20<sup>a</sup>: ויכל בעבור שהכלוי יהיה מעשיה על כן נחלקו דעות החכמים בפירוט אלו המלות שאם יהיה הכלוי בעצם יום השביעי כנראה שעשה מעשה ביום ה' ונחלקו בפירוטים. Ibn Ezra, *a. l.*, also mentions several explanations of this verse. ויכל יש אומרים כי הימים נבראים ובבריות יום ו' שלמה המלכה וזה הפ' תפל וי"א כי יש ב"ת שמעמו קודם כמו לא תחסום שור בדישו. אך ביום הראשון תשביתו שאור, ולמה זאת הצרה? וכלוי מעשה איננו מעשה כאלו אמר לא עשה מעשה וכן פי' ויכל גם וישבת, ומעם מלאכתו

אדם שנאמ'  
 הששי באה קללה לעולם שבועת אף יאכל לחם בעצבון  
 תאכלנו כל ימי חיך<sup>15</sup> אבל יום השביעי עני ועשיר קטן  
 וגדול ג[וי] ואזרח אדם בהמה עבד ובן חורים יחדיו  
 [ישבתו] וינוחו על [כן] נקרא היום ברוך כב' על כן  
 10 [ברך יי א]ת יום השבת ויקדשהו<sup>16</sup> וקדוש של  
 . . . מתקדשים ומקדש[י]ם למען [כי]  
 [יום השביעי] עי יום של . . . ולא יוכלו  
 . . . ב . . . עשה  
 . . .

(fol. 1, recto)

שבת לא שבת מבריאית [שמים] וארץ כי כא[שר]  
 כלוי שמים וארץ הוא כלוי העולם כן בריאית  
 שמים וארץ הוא בריאית העו[לם] כלוי:  
 על כן אמרתי [ברא]שית [הוא] ששת ימי בראשית

אשר עשה ביום הששי. Our author's view is almost the same. The difficulty inherent to this verse was, as is well known, already felt in early times. Thus LXX translates: καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς [ἐν τῇ ἡμέρᾳ] τῇ ἑαδᾷ . . . καὶ κατέπαυσεν [τῇ ἡμέρᾳ] ἑβδόμῃ. See Mekilta, Bo, c. 14 ed. Friedmann, 15<sup>b</sup>): וזה אחד מן הדברים שכתבו לתלמי המלך כיוצא בו כתבו . . . ויכל  
 ביום הששי וישבות ביום השביעי (cp. Meg. 9<sup>a</sup>; Yer. Meg. 71<sup>d</sup>, l. 48; Gen. R., c. 10, end). The Samaritan Pentateuch (ed. Gall, I, 1914) also reads ויכל אלהים בים הששי.

<sup>15</sup> Gen. 3. 17. Our author follows here the Rabbinic Aggadah that the sin of Adam and Eve, and their expulsion from Paradise, took place on the very same day as their creation. See Ab. d. R. Nathan, c. 1, and parallels.

<sup>16</sup> Exod. 20. 11. This is our commentator's reason for the blessing bestowed upon the Sabbath. In Keter Torah, l.c., the various opinions are well summarized: ויברך מלה זו מצאנוה משותפת ימצא ענין תוספת: וימצא לישון שבת ע"כ יש מי שפירשו וכו' ברכו. Cp. also Rashi a.l., במן . . . והמקרא כתוב על העתיד.



יִשְׁבוּ נִבְרָא הָעוֹלָם : וְהַ[נָּה י]אִמַּר מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹהִים  
 לְיִשְׂרָאֵל כִּי זֶה הָעוֹלָם שָׁמַיִם וָאָרֶץ לֹא הָיָה מִקִּדְמִי  
 קִדְם כִּי הָ[וּא] חָדָשׁ וְהוּא בְרוּא וְהוּא בְּ[רִאשִׁית]  
 בְּ[רֵא] אֱלֹהִים אֶת הַ[שָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ]<sup>17</sup> . . .  
 בְּנֵי וּבְ[ִין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֹת] הָ[לֵעוֹלָם]<sup>18</sup> . . .  
 . . . . .

(verso)

[וְאֵל] לְתַחֲשׁוּב בְּלִבְךָ כִּי בְרִאשִׁית [הָיָא] עַת  
 לְבְרִיאָה  
 יִשְׁתַּחֲוֶה בָּהּ הַבְּרִיאָה כִּי לֹא הָיָה קִדְם עַת :  
 כְּאִשֶּׁר לֹא [נִ]בְרָא הָעוֹלָם בְּמָקוֹם כִּי לֹא הָיָה  
 קִדְם בְּרִיאָה מִקְ[וֹם] כֵּן לֹא [בְּרִאשִׁית] בְּרָא בַּעַת  
 : כִּי לֹא הָיָה עַת : וְלֹא הָיָה טֶרֶם לְבְרִיאָה לֹא  
 מָקוֹם וְלֹא עַת וְכָל עַת וְכָל מָקוֹם מֵאַחֲרֵי  
 [הַבְּרִיאָה] מִבְּרִאשִׁית וְהָלָא וְכָל מָקוֹם וְכָל עַת  
 . . . [הָיָא] מִבְּרִאשִׁית וְהָלָא וְהָ[אֹמֶר] טֶרֶם  
 . . . . . דְּבַר הוּא . . . . .  
 . . . . . 10

## 2. *Two Theological Works on Biblical Subjects.*

Portions of theological writings which contained com-  
 ments (פְּתָרוֹנִים) on selected Bible passages we have in the  
 fragments F, G, F<sup>1</sup>, and G<sup>1</sup>. T.-S. 13. K. 7 consists of  
 two joined leaves (= F and F<sup>1</sup>), paper, square writing,  
 size 26.9 × 17.1 cm. As is the case with the other fragments  
 printed here, paper and ink are brownish, and indicate  
 Oriental, possibly Babylonian provenance. The leaves,  
 between which there is an obvious gap, are damaged, and

<sup>17</sup> Gen. i. i.

<sup>18</sup> Exod. 31. 17.

here and there the writing is faded. Fragments G and G<sup>1</sup> form fols. 11 and 12 of MS. Adler 3753, square writing, brownish paper and ink, size 26.4 × 14.3 cm. The leaves are damaged. The bottom of fol. 11 is torn off, and about five lines are missing. Here and there Babylonian vowel-signs are used. Indeed, the appearance of the fragment is that of an early manuscript originating from this country. Though the binding allows no certainty, it is probable that the leaves were originally joined. But there is an obvious gap between them. The first leaves of both manuscripts deal with the subject of the Creation (Gen. 1). They are therefore discussed together, while afterwards the other parts are dealt with one after the other.

(a) In fragment F we have speculations about the Creation. Heaven, earth, and sea were created together as one structure suspended in space, heaven being like a roof above and earth like a floor beneath. The luminaries are always fixed in the second sphere, the רקיע, having no motion of their own. It is this sphere, also called the 'Wheel', גלגל, that revolves, carrying with it sun, moon, and planets (fol. 1, r., ll. 1 ff.). The idea of the spherical motion, 'the movement of the Wheel' (תנועת הגלגל), forming a part of the Ptolemaic system of astronomy, is frequently mentioned by the mediaeval Jewish writers. But our author identifies this sphere with the רקיע. This is a point of dispute amongst the Jewish commentators.<sup>1</sup> Our author

<sup>1</sup> Cp. Ibn. Ezra to Gen. 1. 6: על הרקיע דברים (i. e. Sa'adya אומר הנאון שלא היו רק פירושו דבר נטוי . . . זה הרקיע הוא האויר גלגל. It seems that the Gaon maintained, as our writer did, that רקיע = גלגל. The author of Mibhar follows Ibn Ezra; see to Gen. 16<sup>b</sup>, and cp. טירת כסף, note 23. See also Keter Torah, Gen. 13<sup>b</sup>: דעות החכמים נחלקות בעבור אמרו: ויקרא אלהים לרקיע שמים אם הוא השמים הנזכר בתחלה או הוא זולתו.

further emphasizes that heaven and earth were created together, and not one before the other (fol. 1, r., 14 ff.). Here evidently the Rabbinic Aggadah is disputed. Well-known is the controversy of the schools of Shammai and Hillel as to which of the two were created first. The later Karaites likewise contradicted this Aggadah, especially the explanation of והארץ היתה, 'and the earth existed (before)', as given by R. Hanin.<sup>2</sup> The very same interpretation could be used to prove the pre-existence of matter. Our author polemizes against such a view. Those that maintain it he styles 'they that go astray, the wicked and the erring' (fol. 1, r., 27 ff.). He further contradicts the opinion of 'the fools' who maintain that תהו and בהו were in existence before the creation of the world (fol. 1, v., 8 ff.). It would be of interest to know whether these people who held this view were fellow-sectaries. Our author enlarges upon the meaning of these two words. תהו denotes 'empty'. How can the term be applied to a thing that was non-existent? But the earth on its creation was without light, vegetation, or living creature, and therefore it is stated in the Bible to have been 'empty'. The fragment breaks off here. The exact meaning given to בהו was probably expounded in the missing part.

ובל אחת מימתי הדעות עיר נחלקת אם שיהיה רקיע הנזכר רמו אל הארץ  
בפי שתוף שם שמים או הוא רמו אל הגלגל.

<sup>2</sup> Gen. R., c. 1 (for parallels see Bacher, *Ag. der Tann.*, I<sup>2</sup>, 14-15):  
ב"ט אומ' השמים נבראו תחלה ואח"כ נבראת הארץ וב"ה אומ' הארץ  
נבראת תחלה ואח"כ השמים . . . א"ר חנן ממקום שהמקרא מסייע לב"ט  
משם ב"ה מסלקין אותו והארץ היתה כבר היתה Cp. Keter Torah, Gen. 10<sup>1</sup>:  
אכן לפי דעת חכמי התלמוד אשר אמרו כי מאמר והארץ היתה מורה  
לפי בריאתם ביום ראשון כלומר היתה לפני ששת ימי בראשית מה מאד  
הדבר מעונה כי איך יתאר הדבר קודם היותו.

Fragment G is entirely devoted to the explanation of Gen. 1. 2. In the forefront stand the expressions **תהו ובהו**. There is nothing specifically *Ḳaraite* in the fragment. But the style and especially the way of citing verses from the Bible in support of the speculations about the Creation remind at once of an early *Ḳaraite* author who had to find all and everything in Scripture without enlisting the support of either *Aggadah* or tradition. Our leaf almost begins where the former piece left off. [At first the earth was empty] 'but now it is illumined, covered with vegetation, and living creatures move thereon'. Therefore before it received its final aspect, the terms **תהו ובהו** could be used with reference to it (fol. 11, r., ll. 1 ff.). Adducing several parallels from the Scriptures, the writer shows that **תהו** means 'empty' and **בהו** 'waste'. He also points out that **בהו** occurs everywhere in the Bible alongside with **תהו**, which is not the case vice versa (recto, ll. 3 ff.). Hereby he reveals a scientific method of ascertaining the meaning of obscure Biblical words. Moreover, this explanation of **תהו** is an advance on that given by Sa'adya.<sup>2</sup> The author uses the term **עיקר** for denoting the original state of the world. Emptiness and waste were its **עיקרים**. Likewise the earth's **עיקרים** were water and darkness (r., ll. 20-1; v., ll. 21-2). About the latter the fragment contains some interesting speculations. It did not come into existence after the Creation, but was pre-existent. It is aboriginal on the earth, while light is only a stranger thereon, coming

<sup>2</sup> Cp. Ibn Ezra to Gen. 1. 2: **תהו** 'אמר הנאון שהוא מתהום וזה לא יתכן כי מ"ם תהום שרש כמ"ם הדום . . . והנכון כאשר אמר המתרגם ארמית (צדיא וריקניא) וכן ובתהו ילל ישימון וכן אחרי התהו שאין בו ממש'. Our author's view is the reverse, viz. 'empty and waste'.

and disappearing at fixed intervals (r., ll. 21 ff.). These and similar notions, as found in these two fragments, are of interest since they introduce us to the conceptions about God and the universe held by the early Karaites who undoubtedly stood under the influence of Muhammedan thinkers. The Hebrew style of G is on the whole fluent and occasionally picturesque.

(b) F<sup>1</sup>, which is joined to F (between the two leaves there is an obvious gap), deals no longer with the genesis but with an interesting theological problem. As pointed out above (p. 261), Benjamin al-Nahawendi and his school supposed a creative angel as the intermediary between God and the universe. This view found much opposition amongst the Karaites themselves. The writer of the tract (fragment B) deprives, as we have seen, the angels of any influence on the affairs of the world. Now several passages of the Bible speak of God sending an angel as His representative and relegating certain powers to him. How could these be explained? The author of our fragment, who evidently held the same view as the writer of the above tract, maintains at length that by God's angel, who walked in front of the children of Israel in their exodus from Egypt and who was to lead them to the chosen land, nobody else is meant but the ark of God's covenant. It will also reappear as Israel's guide before the advent of the Messiah. This view of identifying ארון ברית with מלאך was known to Ibn Ezra and to the authors of Mibḥar and Keter Torah. The latter tells us that Yefet b. 'Ali was of this opinion.<sup>4</sup> Probably it goes back to our author.

<sup>4</sup> See Ibn Ezra to Exod. 23. 20: 'הנה אני . . . ורבים השתבשו בזה: יש אומרים כי המלאך [הוא] ספר תורה בעביר כי ישימו בקרבם ואחרים אמרו [הוא] ארון הברית . . . וכל אלה דברי רוח כי כל התורה והמצוה



(c) Fragment G<sup>1</sup> contains comments on the very obscure vision in Dan. 9. 24-7. This passage gave rise to various interpretations which can be found in the commentaries of Yefet<sup>5</sup> and of Ibn Ezra. Some explanations, either adopted or rejected by our author, are not mentioned elsewhere. Where the fragment begins (r., ll. 6-10), the author argues against interpreting 'eternal righteousness' (צדק עולמים) to mean the righteousness of the Law and the Commandments, since these existed from the time of Adam and not only from the 'seventy weeks until the end and the consummation'. Moses is mentioned first as the recipient of the whole Torah. The patriarchs, from Adam to Jacob, kept only certain laws. By 'everlasting righteousness' our author understands the Messiah (נואל צדק עולמים, v., l. 4). Yefet, *a. l.*, writes, 'Similarly "to bring everlasting righteousness" is supposed by some to refer to the High Priests, and "to anoint the most holy" to the sanctuaries and the priests. Others again make "everlasting righteousness" the offerings, and "the most holy" the High Priest.' The latter expression is explained in our fragment to denote 'the bread of the most holy' (למנוח לחם קדש) ולמנוח לחם קדש, v., ll. 5-6), which may mean the sacrifices.<sup>6</sup>

The drift of a long argument (r., l. 10—v., l. 8) is that

מלאים מזה המעם. Cp. also Mibhar to Exod. 47<sup>b</sup>; Keter Torah to Exod. 79<sup>b</sup>.  
הנה במאמר הזה ביטל לישראל בביאת הכבוד אשר שכן בין : 80<sup>b</sup> :  
שני הכרובים אשר על הארון לא כדברי ר' יפת נע שהרצון על הארון  
וטעם כי שמי בקרבו על מה שכתוב בו.

<sup>5</sup> Ed. Margoliouth, *Anecdota Oxoniensia*, Semitic Series, vol. I, part III, 1889. Cp. also Poznański, *Mschr.*, XLIV, 400 ff.: 'Die Berechnung des Erlösungsjahres bei Saadja'.

<sup>6</sup> Cp. also the commentary ascribed to Sa'adya, *a. l.*: ולהביא צדק עולמים זה ביהמ"ק ולהביא עת ישרים בצדק או פירושו לנאי באת הצדק היא שקיעתו כאשר השמש ביאתו היא שקיעתו וכו'.

all the details mentioned in the verse of Dan. 9. 24 were not to take place simultaneously. The 'sealing up of vision' and prophecy can only refer to the false prophets. Whereas 'at the end of consolations' (קץ נחמות), i. e. the end foretold by the oracles of comfort, the spirit of prophecy will descend on every body. Yefet says that 'to seal up vision and prophecy' must mean the cutting off of vision and prophets from Israel. According to some authorities the Holy Spirit was cut off from the time of Solomon; the Singers remaining, who recited the Psalms. Or again, he may mean by 'to seal up vision and prophecy' that the Books of the Prophets were sealed and collected, twenty-four books, and fixed by Massorah and other institutions for this purpose.<sup>7</sup> But according to our fragment this is to be a favourable event because false prophecy will thereby cease.

'Seventy weeks' amount to 490 days, and, reckoning a day as a year, we have 490 years, i. e. the 70 years when the first temple was in ruins and 420 years since the erection of the second temple (v., ll. 10 ff.). 'Seven weeks' are assigned from 'the going forth of the word to restore and to build Jerusalem unto the anointed one, the prince' (Dan. 9. 25). These 49 years our author calculates from Nebuchadnezzar's fortieth year to the building of the altar (v., ll. 14-16). This is rather obscure. Sa'adya understood נגיד משיח to refer to Cyrus.<sup>8</sup> Yefet explains this expression to mean the High Priest. He also mentions 'others who

<sup>7</sup> Cp. also the Pseudo-Sa'adya: ולחתום חזון ונביא ' כי משנבנה הבית: והשני לא קם נביא עוד בישראל וזלתי משתמשין בבית כול.

<sup>8</sup> See Ibn Ezra to 9. 24: ופירש עד משיח: ועתה אומר דברי הנאון . . . ופירש עד משיח: נגיד שהוא מרדכי המלך והביא ראיה מדברי הנביא כה אמר ה' למשיחו לכורש אשר החזקתי בימינו ' ושבועים ישנים ושנים הם ימי בית שני.



work, of which our fragment forms a part, before him, and wrote with a purpose of gainsaying the views expressed therein.

I<sup>2</sup>

fol. 1, recto

וַיֵּלֶךְ אֱלֹהֵינוּ בְּרֵא כָּל אֱלֹהִים אֶת הַשְּׁמַיִם כִּמְזֹנֶה וְהַחֲרֹה לַמַּעֲלָה וְהָאָרֶץ  
 כִּיכּוּר וּכְרַקְעָקֶע <sup>11</sup> לַמַּטָּה [כָּכָּ הַבּוֹ] וְנֶה בְּשִׁמְשִׁים מִמַּעַל וְאֶנְדָּתוֹ עַל אֶרֶץ <sup>12</sup>  
 וּפְתָרוֹן הַדָּבָר הַזֶּה [כֵּן] הוּא בִּדְעָתִי כִּי יֵי עֲשֵׂה אֶת הַשְּׁמַיִם וְאֵה <sup>13</sup>  
 וְאֵת הַיָּם כְּאֶנְדָּה אַחַת תְּלוּיִים עַל בְּלִימָה [וְהִנֵּה] הַשְּׁמַיִם וְהַשְּׁמַיִם וְהַיָּם  
 5 וְהַכּוֹכָבִים מִתְחַנְנִים וּמִתְחַלְכִּים וְעוֹלָם מִן הַמִּזְרָה וְיוֹרְדִים בְּמַעְרֵב  
 אֶל תַּחַת לָאָרֶץ וּמִן הַמַּאֲוֵרוֹת כִּי עֲלִיתָם [בֵּינָם] וְיִרְדַּתָּם בְּלִילָה וְנֶה  
 אֲשֶׁר עֲלִיתָם בְּלִילָה וְיִרְדַּתָּם בַּיּוֹם כָּל אַחַת מִשְׁ[רָבָה] דְּרָכּוֹ וְחִלּוּכּוֹ <sup>14</sup> וְהַ  
 וְתִמְיֵד כָּל הַמַּאֲוֵרוֹת הֵם בְּרַקִּיעַ הַשְּׁנִיָּה הַנִּקְרָא בְּלִשָּׁן יִשְׁמַעֲאֵלִי פֶלֶךְ <sup>15</sup>  
 וְרַקִּיעַ זֶה הַנִּקְרָא פֶלֶךְ מִתְחַנֵּן וְעוֹלָה וְ[יֵרֵד] כְּנִלְגַל עַל פְּנֵי  
 10 הַבּוֹר עַל כֵּן נִקְרָא הַרַקִּיעַ נִלְגַל כָּכָּ קוֹל רַעֲמָךְ בְּנִלְגַל <sup>16</sup> [ב] נִלְגַל [ה] רַקִּיעַ  
 וְכָל הַמַּאֲוֵרוֹת תִּמְיֵד נֹתֵנִים בּוֹ כָּל אֶחָד . . . [כָּכָּ] וַיְהִי אֲתָם אֱלֹהִים  
 בְּרַקִּיעַ הַשְּׁנִיָּה <sup>17</sup> וְכֹלָם כְּאֶנְדָּה אַחַת עַל הָאָרֶץ עַל כֵּן כָּתַב וְאֶנְדָּתוֹ  
 עַל אֶרֶץ יִסְדָּה וְהַרַקִּיעַ הַזֶּה הוּא מְנַלְגַל וּמִיִּרְדֵּי אֶת כָּל הַמַּאֲוֵרוֹת  
 אֶל תַּחַת הָאָרֶץ בְּנִבּוּל הַיָּם כָּכָּ וְאֵת הַיָּם הַגָּדוֹל מִבּוּא הַשְּׁנִיָּה <sup>18</sup> וְהַשְּׁמַיִם  
 15 וְהָאָרֶץ נִבְרָאוּ יַחַד בְּדִבְרֵי <sup>19</sup> אֶחָד וּבְעֵת אַחַת לֹא יֵשְׁמִים תְּחִלָּה  
 לָאָרֶץ וְלֹא הָאָרֶץ תְּחִלָּה מִן הַשְּׁמַיִם כִּי אִם יַחַד כָּכָּ אֶת יֵדֵי יִסְדָּה

נִשְׁמִים נִבְרָאוּ וְלֹא הִלְעִינוּ עַל הַמַּעֲלָה וְהַתְּלִימוֹת יִשְׁהוּ קוֹרֵין בְּתוֹרָה בִּשְׁנֵי  
 יַבְחֵימִיִּי וּבִשְׁבַת (בְּמַנְחָה). וְלַחֲתוֹם הַזֶּה וְנִבִּיא זֶה פְּטִירַת הַיָּם זְכָרִיה וּמִלְּאִכִּי  
 יִשְׁאוּ פִסְכָּה נִבִּיאָה בִּישְׂרָאֵל וְכִי

וְחֻזְכִּיר הַכְּתוּב הָאֵלֶּה: <sup>21</sup> Read וּכְרַקְעָקֶע. Cp. also Mibḥar to Gen. 13<sup>b</sup>: וְהִצִּיעַ, = הַשְּׁמַיִם יִהְיֶינָה (בְּפִסְקוֹ הָרִאשׁוֹן).

<sup>12</sup> Amos a. o.<sup>13</sup> וְאֵת הָאָרֶץ.<sup>14</sup> Read מִשְׁרָבָה.<sup>15</sup> השְׁנִיָּה read הַשְּׁנִיָּה. 'firmament'. <sup>16</sup> נִלְגַל.<sup>17</sup> Ps. 77. 19.<sup>18</sup> Gen. 1. 17.<sup>19</sup> Joshua 1. 4; for וְאֵת read וְעַד.<sup>20</sup> אֶחָד = בְּדִבְרֵי.

ארין יי ט ש ק אני אל יע יח<sup>19</sup> טפחה שמים לשון רבוי  
 וגדולה כב אשר טפחתי ורביתי<sup>20</sup> והשמים והמים יצירתם  
 כאחד על כן שניהם נקראים בלשון רבים ואין להם לשון יחיד<sup>21</sup>  
 לשמים כת השמים מספרים<sup>22</sup> ולמים כת ומים עמדו<sup>23</sup> והארץ  
 נקראה בלשון יחידה כב והארץ היתה<sup>24</sup> ולכל אלה אמר יי אלהים  
 אחד יהיו ויהיו כדברו יעמדו ויעמדו כב כי הוא אמר ויהי הו  
 ה צ ויע<sup>25</sup> על כן בראשית ב אל א הש וא הא והארץ היתה תהו  
 מתי היתה הלא אחרי הבראה היתה ודע כי הנביא והכותב  
 את התורה והוא מישה איש האלהים וב[תחלת<sup>26</sup> ספרו] הוא פותר  
 ומספר תמיד לעם ואמר דעו כי הארץ ברא יי . . . . ביום אחד  
 [ו]טרם יום השני היתה כן וכן ואם יאמרו השונים<sup>27</sup> הרשעים והתועים  
 [כי] הארץ היתה תמיד שכן כת והארץ היתה דבר אלהים הוי הבערים  
 . . . [הלא] בתחלה כת בראשית ב אל א הש וא הא ואחרי כן [כת]  
 [והארץ היתה] . . . [והארץ] היתה תהו כן וכן כל<sup>30</sup>

(verso)

[הד]ברים אשר מלפנים לא היו ואחרי כן היו איכה היתה לזונה<sup>28</sup>  
 כי מלפנים לא היתה ציון זונה [ואחרי א]שר זנתה כת בה היתה  
 לזונה וכן היתה כאלמנה היתה למס<sup>29</sup> כי ל[פנים] לא היתה ירושלם כאלמנה  
 ולא היתה למס ואחרי כן היתה כן וכן הארץ לא היתה מלפני  
 הבראה ואחרי הבראה היתה תהו ובהו [ויי בחכמ]תו גזר [כן] כי לא  
 כת והארץ לפני בראשית ברא כי בתחלה כת בראש ברא  
 ואחרי כן כתו והארץ היתה כי אחרי אשר ברא יי אותה היתה

<sup>19</sup> Isa. 48. 13.<sup>20</sup> Lam. 2. 22.<sup>21</sup> See Ibn Ezra, Gen. 1. 2, on the forms שמים, מים, and cp. also Mibhar to Gen. 14<sup>b</sup>, Keter Torah to Gen. 8<sup>b</sup> f.<sup>22</sup> Ps. 19. 2.<sup>23</sup> There exists no such verse; read והמים נברו, Gen. 7. 19.<sup>24</sup> Gen. 1. 2.<sup>25</sup> Ps. 33. 9; הו is repeated to fill up the line.<sup>26</sup> Read בתחלת.<sup>27</sup> Read השונים.<sup>28</sup> Isa. 1. 21.<sup>29</sup> Lam. 1. 1.



תהו ואם יאמרו הכסילים כי תהו ובהו הם לפני בריאת העולם  
 [דבר אל] הכסילים האומרים כן הלא תדעו כי פתרון תהו  
 10 ריקה ולא יפל ריק כי אם על דבר יש שהוא יי' והוא ריק ואין בו  
 מא[ומה] כב' והבור ריק אין בו מים<sup>30</sup> אם אין בור מה נפל רק?<sup>31</sup>  
 ותהו כי טרם היות הארץ על מה נפל דיבור תהו ובהו וריק ואם  
 אין הכלי איך נאמר כי הוא רק?<sup>32</sup> ותהו להודיעך כי אחרי אשר  
 ברא יי' את הארץ היתה תהו ובהו וחשך ורוח ומים וכל אשר בפסוק  
 15 הזה על כן כת' והארץ היתה ת' וב' ואם תאמר הלא בהבראה  
 נבראה בתוך המים ועל המים ולמה כת' בה תהו דע כי בעת הבראה  
 ואין עליה אור ועשבים ואדם וכל נפש חיה על כן היא תהו מכל אלה: ואין  
 עליה יושבים ועליה כת' לא תהו בראה ליטבת יצ'<sup>33</sup> וכן פתרונו לא  
 לתהו ולריק נבראה הארץ כי אם למען ליטבת<sup>34</sup> עליה היצורים כב' לשבת  
 20 יצרה להודיעך כי נקראה הארץ תהו ביום הבראה למען כי תהו  
 וריקה היתה ואין עליה עוד יושבים עוד<sup>35</sup> אשר ברא יי' עליה יושבים<sup>36</sup>  
 וימלא אותה מן היצורים כב' ומלאו את הארץ<sup>37</sup> על כן כת' והארץ  
 היתה ת[הו] וכן היום הזה כל מדבר שאין שם עוברים ויושבים נקרא  
 תהו כב' על ארץ מצד ובתהו ילל ישימון<sup>38</sup> ולמה כת' בו ובתהו למען  
 25 כי אין שם עוברים ויושבים כב' ארץ אשר לא עבר בה איש ולא  
 ייטב א' שם<sup>39</sup> על כן והארץ ה' ת' וב' שהיתה הארץ ב[יום]  
 הבראה אחרי הכריאה בלי . . . . . עפר . . . . .  
 . . . . . ואבנים . . . . .

<sup>30</sup> Gen. 37. 23.<sup>31</sup> ריק = ריק.<sup>32</sup> Isa. 45. 18. See Mibhar to Gen. 14<sup>b</sup>: והארץ היתה אחרי שנבראת: תהו ובהו נחרבת מהד'טאים ומהעמחים ומן החי האדם והמדבר י' לא תהו בראה לשבת יצרה.<sup>33</sup> ליטבת.<sup>34</sup> Read עד.<sup>35</sup> The first two letters of the next word to fill out the line.<sup>36</sup> Gen. 1. 28.<sup>37</sup> Deut. 32. 10; our author takes this verse to refer to Egypt which is, of course, quite unwarranted. Likewise in F<sup>1</sup>, v., l. 14, he speaks of the angel sent before the children of Israel in the wilderness in Egypt.<sup>38</sup> Jer. 2. 6.

## G

(fol. 11, recto)

. . . אה ועכשו היא נאורה ונעמח[ה ויש] עליה  
 [כל] בעלי חיים לפיכך עד שנתכללת ב[כל דבר]  
 יטבה תהו ובהו עומד בה[ ]: וכל מקום שז שם ב[הו]  
 גם תהו [נ]אמר שם עמו: אבל יש תהו שלא נאמר  
 עמו בהו: ובהו עם תהו נאמר שז היתה תהו ובהו<sup>39</sup>  
 ואומר ונטה עליה קו תהו אבני בהו<sup>40</sup> ואומר ראיתי  
 הארץ והנה תהו ובהו<sup>41</sup> ותהו הנאמר בלא בהו שז  
 ולא תסורו כי אחרי תהו אשר לא יועילו ולא יצליחו  
 כי תהו המה<sup>42</sup> שפטי ארץ בתהו עשה.<sup>43</sup> רוח ותהו  
 נסכיחם:<sup>44</sup> לריק ינעתי לתהו והבל כחי כליתי:<sup>45</sup> 10  
 כתרו לא דרך<sup>47</sup>  
 נטה צפון על תהו<sup>46</sup> ויתעם בדרך בדרך לז לפיכך  
 תהו ריק הוא מכל דבר כן הא<sup>48</sup> ויתעם בתהו לא דרך:  
 ואז ואני אמרתי לריק: ולא חוסף ואעל לתהו: ללמד[ך]  
 שריק ותהו אלה הם: ואומר נטה צפון על תהו מלמד  
 שתהו הוא ריק מכל דבר ובהו הוא חורבן שז קו תהו ואבני  
 בהו קו לא יכשר לחורבן: ואבן ריק בלא בנין על חורבן  
 עומדת כן הא ונטיתי את ירושלם את קו שמרון - ואת  
 מושקלת בית אחאב<sup>49</sup> קו על ריק שמרון ומושקלת על חורבן  
 בית אחאב: לפיכך הקדים תהו לבהו שכל דבר שהוא  
 ריק מכל דבר[ר]: ועיקר העולם היה הוא ישיהו ריקם: ובהו 20

<sup>39</sup> Gen. 1. 2.<sup>40</sup> Isa. 34. 11.<sup>41</sup> Jer. 4. 23.<sup>42</sup> 1 Sam. 12. 21.<sup>43</sup> Isa. 40. 23: read כתהו.<sup>44</sup> Isa. 41. 29.<sup>45</sup> Isa. 49. 4.<sup>46</sup> Job 26. 7.<sup>47</sup> Ps. 107. 49: Job 12. 24.<sup>48</sup> הא אומר =<sup>49</sup> 2 Kings 21. 13. For על ירושלם read את ירושלם.

עיקר חורבן היא ואם אמרת שחושך נברא אחר בריאת  
 [ה]עולם: שנ' יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע"<sup>50</sup>  
 אני אומר לך זה החושך שכתוב בו בריאה מן עיקר  
 נברא [וג]עשה ישנם בריאה על ה . . . ה עומ[דת]. . . . אר  
 . . . . .<sup>51</sup> . . . . . וא . . . . . ב . . . . .

(verso)

מ . . . [למ]טה הוא מטבן חושך ואפלה . . . . .  
 ע . . . ב . . . לא היו חשבים השמים שנ' וחשך [על פני תהום]<sup>52</sup>  
 [על] פני תהום חשך ולא על פני השמים: וגם נאורים  
 לא היו שעד אז לא נברא אור אלא היו בלילות מזגור ישרי  
 5 שנ' ונהורא עמיה ישרה:<sup>53</sup> לפיכך זה חציר<sup>54</sup> איטר אנחני  
 בו הוא מטבן חשך ואפלה שנ' וחשך על פני תהום:  
 וארצנו הוא מלבשת על פני תהום כמו פתרנו: וחשך  
 היא מוחזק עליה: והוא אורח בה: ואור גר בה: נכנס  
 בזה השער ויוצא בזה השער: וחשך ואפלה עומדים  
 10 בה תמיד לילה ויום אלא בזמן כניסת אלוה האור: בורחים  
 חושך ואפלה: ובא האור ומתלבש במ לא נראים באור  
 אלא במקום עופל ומכוסה ואור ממעלה מחזק וחושך  
 ממתה מחזק זה כמראית עינינו: שהוא כך לכך נאמר  
 וחשך על פני תהום: וזה שאומר ורוח אלהים מרחפת על  
 15 פני המים תשע רוחות עושות בעולם [1] ו: הרוח שהיא רוח  
 ישרי: ביד זה האלהים: היא גדולה מכל רוחות: שהיא [רו, ה  
 ואמר מרחפת שהיא שומרת אותם מימים<sup>55</sup> 5אם שהיא

וחשך הוא העדר, אינו: Isa. 45. 7. See, however, Mibhar to Gen. 14<sup>b</sup>: הפך האור ואינו צריך לפועל . ואם נמצא ובורא חושך הוא כמו או מי  
 ישום אלם Cp. also Keter Torah to Gen. 9<sup>a</sup>.

<sup>50</sup> Gen. 1. 2.

<sup>52</sup> Dan. 2. 22.

<sup>53</sup> Read הציר 'the planet'.

<sup>54</sup> A plural formed of מים, cp. Talmudic מימות.

משמרת את יונקיה ואפרחיה בן הא בנישר יעיר קנו על  
 גוליו ירחף: <sup>55</sup> ללמדך שהיתה מנשבת ונפרשת עליהם  
 על אותם מימים: עבשו המים כולם והחשך על פני הארץ  
 הם והוסיף ה' <sup>56</sup> על מים שעל אותם המים עומד שהיו  
 עֲלֵיָדִים עם הישך יִנְדַקְעָה הארץ עליהם: שכן כתוב  
 כתוב המים וישם כתוב לרקע הארץ על המים <sup>57</sup> לפיכך  
 נצללת ב[הם ונתעלו המים ונתפסלת בהם וגם בחשך  
 25 . . . [נת]כסית [וא]מר אלהים [יהי אור] <sup>58</sup> . . .

F<sup>1</sup>

(fol. 2, recto)

הוא מלאך יי הנסוע לפניהם [ומ]פנה דרכם ו[מו]דיע להם א[י]זה  
 הדרך ללכת בה ואיוזה ב[ית מ]נוחה ככ וא[רון] ברית יי נסע לפניו  
 דרך שלשה ימים ל ל מנו <sup>59</sup> להודיע כי האר[ץ] הוא מלאך יי המביא  
 את ישראל אל ארץ אבותיהם ככ כי ילך [מלאכי לפנ] ה[באיך ועליו נאמר הנה  
 אנכי שלח מלאך לפנ[י] <sup>60</sup> בע[תו לעתיד הא . . . יי אשר יעלה הארון  
 ממקומו אשר נסתר שם למען בהיות . . . ישראל ככ  
 הנני שלח מלאכי ופנה דרך לפנ[י] <sup>61</sup> הננ[י] . . . [ארון ה]ברית הנה  
 אנכי שלח מלאך לפנ[י] ופנה דרך ל[הודיע] . . . פנה . . .  
 בראשונה ככ וארון ברית יי נסע לפנ דרך אלהים . . . [ופתאם] יבא [אל]  
 היכלו כי היכל יהוא בית יי בירושלם הוא מקום הארון [ככ וי]ביאו  
 10 הכהנים את ארון ברית יי אל מקומו אל דביר הבית אל קדש [הקדש] תחת כנפי  
 הכרובים <sup>62</sup> על בן נקרא בית יי היכל הארון כי למענו נב[נה] ויאמר המלך  
 אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארוים וארון האלהים יושב בתוך  
 היריעה <sup>63</sup> [ונ]כת על ידי שלמה ואשם שם מקום לארון [אשר שם ברית יי]

<sup>55</sup> Deut. 32. 11<sup>56</sup> = <sup>56</sup> for הוא.<sup>57</sup> Ps. 136. 6.<sup>58</sup> Gen. 1. 3.<sup>59</sup> Num. 10. 33.<sup>60</sup> Exod. 23. 23, 20.<sup>61</sup> Mal. 3. 1-3.<sup>62</sup> 1 King. 8. 6.<sup>63</sup> 2 Sam. 7. 2.

- 15 אשר כרת עם אבותינו [בהוציאו אתם מארץ מצרים]<sup>64</sup> על כן [כת ופתאם יבא אל]  
 היכלו כי הוא נקרא היכלו הארון אשר אתם מבקשים הארון הוא הארון  
 הנקרא הארון ככ' הנה ארז ברית ארון כל הארץ וכת הנה ארון יי ארון כל  
 הארץ<sup>65</sup> על כן כת הארון אשר אתם מבקשים ומלאך הברית אשר אתם חפצים  
 הנה בא אמר יי צבאות ומלאך הברית הוא [ארון] הברית כל ארון  
 ברית יי ולמה נקרא ארון הברית מלאך הברית כי בקרבו לוחות הברית  
 אשר עליהם כתובים ברית יי בינו ובין בני ישראל ככ' ואשם שם את הארון  
 אשר שם ברית יי<sup>66</sup> וכת יטני לוחות הברית<sup>67</sup> והברית אין בארון רק יטני הלוחות אשר  
 נתן משה בחרב אשר כרת יי עם בני ישראל ב[צאתם מ]מצרים<sup>68</sup> על כן כת  
 על הארון ועל הלוחות ומלאך הברית אשר אתם חפצ' הנה בא  
 25 [נא יי צבאות ואין מלאך הברית אליו אשר כרת יי ברית לשלח אתו הנה  
 [הנה אנכי] שלח לכם את אליו הנביא<sup>69</sup> ועל כן כת אנכי שלח [אליו] הוא  
 הנביא ומלאך הברית ב[לתי] אליו<sup>70</sup> ואחריו כת ומי מכבד ומי יוכל

<sup>64</sup> 1 Kings 8. 21.<sup>65</sup> Joshua 3. 11, 13.<sup>66</sup> 2 Chron. 6. 11.<sup>67</sup> Deut. 9. 15.<sup>68</sup> 2 Chron. 5. 10.<sup>69</sup> Mal. 3. 23.

<sup>70</sup> Our author explains Mal. 3. 1 to refer entirely to the ark of covenant. Somewhat different is Jacob b. Reuben's comment in ס' העשר 22<sup>b</sup>:

מלאכי הוא אליו ופנה דרך הוא שיסיר לרתות הרעית : הארון ארון הברית  
 הנקרא ארון כל הארץ וגם הוא יקרא מלאך שם' הנה אנכי שלח מלאך :  
 ומלאך הברית כי בו לוחות הברית. They both reject the identification of  
 Elijah with the angel of the covenant. This is against the Aggadah found  
 only in *Pirke de R. Elieser*, c. 29, end (cp. *Yalkuṭ* to Joshua, § 9) : מכאן  
 התקינו חכמים שיהיו עושים מושב כבוד למלאך הברית — Elijah שנאמר  
 ומלאך הברית אשר אתם חפצים הנה בא וכו' ; see also *Kimḥi* to Mal.,  
 a. l. In *ארחות חיים*, II, p. 12 (ed. Berlin) we read the following interesting  
 story, dating from the second half of the tenth century in Kairowān :  
 ר' ניסים גאון זל הגידו לי קנים שבדור שביום שהבנינו לברית מרנא  
 אבא אלוף זל i. e. R. Jacob שבנכנס לבהכ"ז ואני בידו ישב שעה אחת  
 על איתו ככא המוכן (לאליהו) ואח"כ עמד והושיבני על הכסא האחר של  
 מילה : ואחר שיעצו שאלו אותו מה טעם כי לא ראינו מי ישעשה כך ואמר



. . . . בקרבו ישם יי מן אלי <sup>70a</sup> ומי העומד בהראותו

(verso)

כי הוא האדון אשר אמר<sup>70</sup> אנשי בית<sup>71</sup> שמש עליו מי יוכל לעמד  
לפני יי האלהים הקדוש הזה <sup>71</sup> ועליו אמר יהושוע אל תקרבו אליו <sup>72</sup>  
הוא אשר הזהירנו רבו השמר מפניו <sup>73</sup> על בן בן עליו ומי העומד  
בהראותו מ<sup>74</sup> יי יוכל לעמוד<sup>75</sup> לפניו הוא כאשר מצו וכב מכב  
כי לפניו יפלו כל רשעי ארץ ויצריף כל סיני ישראל מהם ויכבים  
וינקא אותם בשפטים אשר ייטבט בהם כאשר עשה במדבר  
וישב מצרף ו<sup>76</sup> מט<sup>77</sup> ת<sup>78</sup> ר<sup>79</sup> כסף כי הוא יצרוף ויטהר את כל העם  
י<sup>80</sup> ראל וטהר את בני לוי ולא כת את בני ישראל למען כי בני לוי  
הם הכהנים ליי והמקריבים קרבנות ליי וכביאים את הארון אל  
מקו<sup>81</sup> מו<sup>82</sup> הלויים הם נושאי הארון בכתפם במוטות ומשוררים ליי  
לפני הארון והעובדים את עבודת אהל מועד שהוא מושבן הארון  
על בן בן וטהר את בני לוי וקק אתם כז וכב: ואחריו כת והיו לי  
מנזי מנחה בצ וערבה ליי מנחת יח: להודיעך כי ארון  
ברית<sup>83</sup> יי הוא מלאך יי הנשלח לפני בני ישראל במדבר בארץ מצר  
להוליכם ולהביאם אל ארץ אב תיהם ועליו כת הנה אנני שלח מלאך  
ונם הוא ישלח לעתיד לפנות דרך לבוא פחאום אל היכלו ועליו כת הנני  
שולח מלאכי ופנה דרך לפני ועתה הלא אתם יודעים כי הארון  
נעשה מעצי שטים ככ ואעש ארון עצי שטים <sup>84</sup> ומה כוח ונבורה לעין  
לשנות אל<sup>85</sup> הנבירות ודנפלאות והישועות הנעשים לישראל הכתובים

להם קיבלתי מן הזקנים הקדמונים שזה הכסא מוכן לאליהו והוא מלאך הברית  
Very probably our author knew of above Aggadab, but whether he had before him the Pirke  
de R. Elieser cannot be ascertained. The Kairowan people seem to have  
known it.

<sup>70 a</sup> These two words are not clear to me.

<sup>71</sup> 1 Sam. 6. 20.

<sup>72</sup> Joshua 3. 4.

<sup>73</sup> Exod. 23. 21.

<sup>74</sup> Deut. 10. 3.

20 במקרא על שם הארון והארון הוא עין ומעשה ידי אדם ואיך עשה  
 כל אלה המראות והנפלאות הכתובים במקרא על שם הארון כאשר  
 ביארתי דע כי לא הארון עשה אלה המעשים כי אם שם הנכבד  
 והנורא יי [אלהי] ה[אל]הים הכת על הלוחות אשר בקרב הארון הוא עשה  
 כל אלה הנפלאות ולמה לא נקראו כל אלה המעשים על שם הלוחות למען  
 25 כי הלוחות נסתרות ממראיהם עיניהם<sup>75</sup> וכל רואים אותם ב . . .  
 וה[ארון] הוא הולך לפניו; . . . . . עיניהם ורואים  
 ישראל עין בעין על כן הארון . . . . . הוא עושה [כל המעשים]  
 ויקראו כל המעשים על שם הארון . . . . .

G<sup>1</sup>

(fol. 12, recto)

. . . וא ידי זרבבל יסדו: מי [בז ליום]  
 [קטנות ויט] מחו וא וראו את  
 ואען ואמר מה שתי שבלי [הזי]תים האלה אשר ביד  
 שני צנתרת הזהב המר[יקים מע]ליהם הזהב<sup>76</sup>  
 5 וביאני אל [החיכל וימד את] האילים שני  
 אכית רחב מפו<sup>77</sup>  
 ואם אמרת ולהביא צדק שלמים<sup>78</sup> זה צדק תורה ומצות  
 הוא של צדק צדק תרדף: <sup>79</sup> ודי תורה ומצות נקראו צדק  
 אילא מן זמן מישה ואדם ונח ואברהם ויצ ויע היו תורה  
 10 ומצות לא בין יבעים יבעים ועד קין ועד כלה: <sup>80</sup> ועוד  
 אם אמרת ולחתום [ח]זון ונביא הוא לקין גלות שניפסקים  
 הנביאים של ונעו מים ועד ים<sup>81</sup>  
 ואומ כי סתומים וחתומים [הד]ברים עד עת קין<sup>82</sup> לא

<sup>75</sup> Read עיניהם. <sup>76</sup> Zech. 4. 9, 10, 12. <sup>77</sup> Ezek. 41. 1.<sup>78</sup> Dan. 9. 24; for שלמים read עולמים; likewise l. 15.<sup>79</sup> Deut. 16. 20. <sup>80</sup> Cp. Dan. 9. 24, 26, 27. Supply בין קין.<sup>81</sup> Amos 8. 12.<sup>82</sup> Dan. 12. 5

כמו אתה אומר כי עץ קין ועת ועידן הביאת צדק  
 15 יְשָׁלְמִים<sup>24</sup> הוא וחתום חזון ונביא ומיטוח קדש קדשים  
 קין וזמן אחד להם אילא זה קודם מזה וזה תחלת זה<sup>25</sup>  
 וחזים בקין וזמן נחמות : כי הביאת צדק עולמים  
 ומיטוח קדש קדשים לא יהיו בקין גלות ואתם ראים  
 כי אין קדש קדשים מיטוח חזים בעולם לא בנוים ולא  
 20 ביישראל זה הוא יפותרנו למעלה כמות נבא<sup>26</sup> יחזקאל  
 וישאר נביאים בקין נחמות עומד וקום לעולם כמו כתוב  
 למעלה ובקין נחמות הנביאים רבים בעולם יש והיה  
 אחרי כן אשפור וגם ב<sup>27</sup>  
 ללמד [שת]תים חזון ונביא לא על נבואת צדק עומד  
 25 [רק על מי ש]שקר וכחש יבשר : [ומתנבא נבואות]  
 [שקר בק]הלם ועוד לא חזים יש והיה [ה] ידי אל הנביאים  
 [החזים יש וא]הקסמי  
 [ו]א ל[כ]ן שוא לא תחונה וקסם לא תקסמה עוד  
 [והצלתי] את עמי מידכן וידעתן כי אני יי<sup>28</sup> וזה  
 30 [הוא שבע]ים שבעים בעביר כי עד שבעים

(verso)

שבעים עם אל על ארמת אלגרים ולאח[ר חתום]  
 [חזון] ועד קין ועד כל[ה] נפ[ס]ים חזים<sup>29</sup> [השקר מן]  
 [ה]ארץ להטהרם מ[פ]שע ומחטאת לכפר לה[ם] . . .  
 . . . להם נואל צדק עו רמים ולחתום פי מיכחשים

<sup>24</sup> Dan. 9. 24 : for יְשָׁלְמִים read עולמים : likewise l. 15.<sup>25</sup> Read זה.<sup>26</sup> נבא, prophesied ?). Read perhaps נבואות, the prophesies of Ezekiel and the other prophets.<sup>27</sup> Joel 3. 1, 2; the ב probably indicates the word בימים, v. 2.<sup>28</sup> Ezek. 13. 9. 23.<sup>29</sup> Read חזי.

5 לַחֲתֻנּוֹת נָבִיא וְאוֹת יִשְׁרָאֵל בְּקֶהֱלֶם וּלְמִשְׁחָ לֶחֶם קֹדֶשׁ  
 קֹדֶשִׁים בֵּית עֵבֶר וְדָה וְתַּלְפָּה לְ[כ]ל הָעַמִּים עוֹלָמִים  
 יֵשֶׁנּוּ כִי בֵיתִי בֵית תַּלְפָּה יִקְרָא לְכָל הָעַמִּים<sup>88</sup> וְאוֹמֵר  
 מִכּוֹן לְיִשְׁבְּתֶךָ עוֹלָמִים<sup>89</sup>  
 שִׁבְעִים שָׁבָעִים נִחַתְךָ הוּא אַרְבַּע מֵאוֹת וְתִשְׁעִים  
 10 יוֹם וְאִם יוֹם לְשִׁנָּה יוֹם לְשִׁנָּה הִיא אַרְבַּע מֵאוֹת וְתִשְׁעִים  
 שָׁנָה: שִׁבְעִים שָׁנָה לְחֶרֶבֶן בֵּית רֹאשֹׁן: וְאַרְבַּע מֵאוֹת  
 וְעִשְׂרִים לְבִנְיָן בֵּית שִׁנִּי: אֵילָא [עו]ד כְּתוּב וְתִדְעַ וְתִשְׁכַּל  
 מִן מוֹצֵא דְבַר לְ[ה]שִׁיב וְ[ל]בְנֹת יִרְו[ו] שְׁלֹם עַד מִשְׁחָ  
 נָגִיד שִׁבְעִים שָׁבָעִים: <sup>90</sup> מִן [מ]וֹצֵא דְבַר עַד מִשְׁחָ  
 15 נָגִיד אַרְבָּעִים וְתִשְׁעִים שָׁנִים: מִן א[ר]בְּעִים שָׁנָה  
 לְנִבְכֻרְנֶצֶר וְעַד מִשְׁחָ בִּנְיָן מִזְבֵּחַ וְשִׁבְעִים וְשִׁשִּׁים<sup>91</sup>  
 וְשָׁנִים בִּנְיָן בֵּית הָאֲחֵרוֹן וּמִשְׁחָוֹ אַרְבַּע מֵאוֹת וְשָׁלֹשִׁים  
 וְאַרְבַּע שָׁנִים תִּשְׁבָּע וְנִבְנְתָה רְחוֹב וְהָרִין וּבְצוּק הָ<sup>92</sup>  
 הָעִתִּים: וְאַחֲרֵי הַשִּׁבְעִים שָׁשִׁים וְשָׁנִים<sup>93</sup> אַחֲרֵי אַרְבַּע  
 20 מֵאוֹת וְשָׁלֹשִׁים וְאַרְבַּע שָׁנָה יִכְרַת מִשְׁחָ וְאִין לֹא יִכְרַתוּ  
 מִשְׁחָוֹ<sup>94</sup> כְּהוֹנָה וְאִין לְמִו<sup>95</sup> מְלֻמֵּד שֶׁלֹּא חֶסֶד וְלֹא יוֹתֵר מִשְׁחָ<sup>96</sup>  
 נָגִיד מִן שִׁבְעִים: שָׁנִים<sup>97</sup> מִן אַרְבַּע מֵאוֹת וְשָׁלֹשִׁים  
 וְאַרְבַּע שָׁנִים יָמֵי שְׁבוּעִים לְשָׁנִים וְאַחֲרֵי כֵךְ יִחְרִיבוּ  
 וְיִשְׁחִיתוּ [ב]ֵית אַחֲרוֹן: וְהָעִיר הַקֹּדֶשׁ יִשְׁחִית עִם נָגִיד  
 25 הָבָא וְעַתָּה לְ[י] מֶלֶח מֵת גּוֹם וְגוֹם וְגוֹם . . . [וְעַד]  
 קֵץ מִלְחָמָה נִחַרְצָת יְשׁוּמָמוֹת<sup>98</sup> וְהַגְּבִיר בְּ[רִית] לְעַמִּיב

<sup>88</sup> Isa 56. 7.<sup>89</sup> 1 Kings 8. 13.<sup>90</sup> Dan. 9. 25.<sup>91</sup> Read שִׁשִּׁים.<sup>92</sup> The first letter of next word to fill up the line.<sup>93</sup> Dan. 9. 26.<sup>94</sup> Read מִשְׁחָ.<sup>95</sup> Read לְ.<sup>96</sup> Read מִשְׁחָ.<sup>97</sup> The marks between the two words apparently denote that שָׁנִים is to be inserted; read thus: מִן שִׁבְעִים שָׁשִׁים וְשָׁנִים.<sup>98</sup> So also Yefet, 'until the end of war', i. e. till the end of wars, sc. the war of Gog and Magog.

שבועה אחד<sup>99</sup> מלמד שהוא עם נגיד הבא . . . . .  
 רצונו ומעמיד בריתו לרבים שבוע אח[ד] . . . . .  
 שנים אילא עד שלוש שנים ומחצה קודם . . . . .  
 המזבח לאחר חורבן הבית יעשה ויצ<sup>100</sup> . . . . . 30

### 3. *Leviticus.*

Fragment H. T.-S. 10, C. 2, consists of four joined leaves, paper, square writing, 19 cm. wide. The bottoms of the pages are torn off, and evidently several lines are missing. The manuscript is clearly of an early date, and resembles the former fragments.

The commentary, as far as preserved, extends over the sections *אחרי מת*, *קרישים*, and *אמר*. Leaf 1, recto, deals with the Day of Atonement, the first comment being on Lev. 16. 31. In this connexion other fast-days are considered. This subject is still under discussion where leaf 2, verso, breaks off. With leaf 3, recto, we have comments on Lev. 20. 20, 21, the end of *קרישים*. It is therefore evident that there is a considerable gap between leaves 2 and 3. Probably several pages are missing, especially since Karaite authors always found in the chapters on the forbidden marriages (*עריית*, chs. 18 and 19) much scope for their legalistic idiosyncracies. The comments on *אמר* begin on leaf 3, recto, l. 11, the last one being on Lev. 22. 12 (leaf 4, verso).

<sup>99</sup> Dan. 9. 27; for שבועה read שבוע.

<sup>100</sup> The manuscript is here defective. But apparently the same interpretation is given as found in Yefet, 'the enemy made a covenant with them for seven years that he would not carry them away captive or harm them. When half the week had passed, he betrayed them, and broke the covenant'. So also Salman b. Yeruham, *l. c.*



The commentary is on the whole concise and to the point. Not every verse is explained. Where difficult words occur in the text their Arabic equivalents are given. The author makes digressions where points of Karaite Halaka have to be substantiated or defended against Rabbinic tradition. These will be discussed here in detail. The fragment may be a part of Daniel al-Ḳūmisi's Leviticus commentary, two portions of which are already published (see above, p. 436 f.). But the manuscript is certainly different. In these portions the Divine name is throughout abbreviated into "ו", in the usual way, whereas in our section the Tetragrammaton is written in full. This peculiarity I could trace only in three other Karaite manuscripts (see above, p. 269, note 134).

Our commentator points out that a fast-day imposes the wearing of sackcloth and ashes, citing several verses in support of this assumption (fol. I, v., ll. 1 ff.). He thus demands that the Day of Atonement should also be kept in the same way. The Rabbanites regarded the day as a festival, notwithstanding the fasting. No mourning was allowed thereon.<sup>1</sup> Well known is the report of R. Simon b. Gamaliel that even dances and picnics were held on that day in Jerusalem.<sup>2</sup> Though in the course of centuries Atonement Day was invested with much solemnity, it never lost its character as a festival. But the Karaites opposed this Rabbinic aspect of Yom Kippūr. Already 'Anan regards it on a par with the other fast-days.<sup>3</sup> His

<sup>1</sup> Cp. M. Ḳatan, 19a: רבן גמליאל אומר ראש השנה ויום הכפורים כרגלים (לענין אבלות) וחכמים אומרים . . . ראש השנה ויום הכפורים בשבת.

<sup>2</sup> Ta'anit, 26b: אמר רשב"ג לא היו ימים טובים לישראל בחמישה עשר . . . בחמשה עשר . . . וחולות בכרמים.

<sup>3</sup> Sefer Hammiṣvot, ed. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries*, II, 20.

view of י"ב as a day of mourning is accepted by our author, and is finally emphasized by Hadassi in his Eshkol.<sup>4</sup> Interesting is the name תוכחה given to Isa. 58 which forms our Haphtarah of the Morning Service on the Day of Atonement (fol. 1, r., l. 12).

Owing to the defective state of the bottoms of the pages, the whole argument of our author is not preserved. Where leaf 1, verso, begins, we find him complaining that now idol-worship, which was the cause of the destruction of the first Temple, is no longer practised, and yet Israel remains in exile. This is due to the perversion of the laws as taught by the 'misleading shepherds', i.e. the Rabbanite spiritual leaders. This charge, so commonplace among Karaite writers, is familiar to us from fragment B. But fault is found with the Rabbanites in particular for their introduction of many liturgical compositions in the service on fast-days and on Yom Kippūr instead of reciting Psalms and other appropriate passages from the Bible. He mentions in detail Isa. 63. 7 ff., 25. 1 ff., the prayers of Daniel (9. 4) and of Ezra (9. 5 ff.). 'All this they (the Rabbanites) do not say,' he exclaims, 'and how should God answer us?' (fol. 1, v., ll. 10 ff.). As a matter of fact, a number of Psalms are prescribed for the Atonement Day both in

27) ובכל דאמרינן פסוקי דעזרא בין ביום הביפורים ובין בשבעה ה' : ll. 21 ff. בירח א' 28) ובין בתרין יומי דפורים ובין בשבעין יומים מנכונן פראסי 29) וישדון קיטמא דעומא. See for complete text *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, 1919, vol. I, 353 (verso, ll. 3-5).

<sup>4</sup> Alph. 19. צ: שמים ומתענים בלבוש שק בקדושה ובטהרה ביום ובלילה; שמיירת יום כפור מערב עד ערב: Alph. 20. י: בטהוננים מערב ועד ערב טרחם ועניינם לעמוד: ט: שמיורים: שביחתו בלבוש שק ועינו נפש; בתפלתם ולעזוק אל ה' בכל לב בצום ובשק ובכאפר ובכבי ובמספר: ep. also Alph. 248, 7.



are discussed (fol. 2, r. [missing part] and v.). This arrangement is followed by the later Karaite codifiers who in the section on יו"כ have a chapter on שאר הצומות (see Gan 'Eden and Aderet Eliyahu). The verses of Zech. 7. 2-6, 8. 18 have given rise to different explanations by Rabbanites and Karaites alike. Especially the meaning of צום השביעי is much disputed. The accepted Rabbinic tradition declares it to be the fast for Gedaliah. The Karaites, however, maintain that by 'the fast of the seventh month' the 24th of Tishri is meant when Ezra and the returned exiles from Babylon fasted (Neh. 9. 1).<sup>8</sup> As far as the commentary, which is here very defective, allows reconstruction, 'the fast of the fifth month' (צום החמישי) refers to both the 7th and 10th days of Ab in order to reconcile the divergence of 2 Kings 25. 8 from Jer. 52. 12; 'the fast of the seventh month' is identical with Tishri 24, while the 10th of Tebet is indicated in Zech. by 'the fast of the tenth month' (צום העשירי). In the last item our author agrees with R. 'Aḳiba, whereas R. Simon b. Yoḥai made it to be Tebet 5 when the report of the Temple destruction reached Ezekiel and the other exiles in Babylon.<sup>9</sup> The Karaites point out the fact that the Rabbanites keep no fast-day for the destruction of the first Temple because it has been rebuilt in the days of the Persian kings. Thus Tammuz 17 is kept because thereon

<sup>8</sup> Cp. Ibn Ezra to Zech., *l.c.*: אין כתוב מספר ימי החדש: וצום השביעי. אין כתוב מספר ימי החדש: והחולקים אמרו כי הוא יום שחתענו בסוף חג הסוכות בעורא והם תועים כי אז התענו בעבור מעל הנולה ואין שם כתוב כי רע בא על ישראל בחדש השביעי רק דבר גדולה. . .

<sup>9</sup> R. Hash. 18<sup>b</sup>: עקיבא בורש: ר' עקיבא בורש: ר' שמעון ד' דברים היה ר' עקיבא בורש: ר' שמעון ד' דברים היה ר' עקיבא בורש: ואין אני דורש כמותו צום הרביעי זה ט' בתמוז. . . צום העשירי זה עשרה בטבת. . . ואני אני אומר כן אלא צום העשירי זה חמישי בטבת.

the Tablets of the Law were broken, Ab 9 is a day of mourning for the destruction of the second Temple, while Tishri 3 is connected with the murder of Gedaliah. As a matter of principle, the Karaites argue, the fast-days mentioned in Zechariah should be understood and kept as days of mourning for the events in connexion with the destruction of the first Temple. This problem is discussed at length by the other Karaite writers.<sup>10</sup>

As pointed out above, there is a considerable gap between leaves 2 and 3. Where the latter begins, we have comments on Lev. 20. 20-1. Two interpretations of the word ערירי are given. The first seems to be the usual one, viz. childless death. The second is 'devoid of all good and their (i. e. the sinners') name will be obliterated from the good of the world to come'. Ibn Ezra to Lev., a. l., quotes a third explanation in the name of the Karaites that ערירי means 'naked' (= ערום) which, however, our author does not mention.<sup>11</sup> The phrases ערירים ימתו and ערירים יהיו (Lev. 20. 20-1) are stated to mean the same. This is probably directed against the remark of Rabba in Yeb. 55<sup>a</sup> (cp. Sifra, a. l.).<sup>12</sup>

Reaching the section אמר, our commentator explains Lev. 21. 3, 'his sister, the maiden that is near to him', to denote that she remained in the priestly family. But if she married an Israelite, and not a priest, she is regarded

<sup>10</sup> Cp. the long argument in Aderet 46<sup>a</sup> ff., and see also Eshkol, Alph. 243-6, העשר ס' to Zech. 21<sup>a</sup>, Gan 'Eden, 63<sup>a</sup> ff.

<sup>11</sup> ערירים ימתו ' אמרו העדוקים שהיא כמו ערומים ופי' ימתו כמו ' ימתו ולא אמרו אמת והנכון בדברי המתרגם ארמית (בלא ולד יהיו). Cp. also Mibhar to Lev. 37<sup>a</sup>, bottom, and Keter Torah, 56<sup>b</sup>.

<sup>12</sup> דרבה רמי כתיב ערירים יהיו וכתיב ערירים ימתו הא ביחד יש לה' בנים קוברין אין לו בנים הולך ערירי.



as 'separated' (for נרחק read נרחקה, fol. 3, r., ll. 12 ff.). The text here is defective. But our author seems to contend that a priest may contract impurity at the funeral of his sister, even when married, provided her husband was also a priest. On the other hand, the Karaites allowed no priest to attend to his wife's burial. The Rabbanites, however, permitted this, taking לשארו (Lev. 21. 2) to denote 'his wife'. But they understood the word הבתולה in its literal meaning and therefore excluded a betrothed sister of a priest.<sup>13</sup> Hadassi seems to share the view expressed in our fragment, but not so the authors of Mibḥar and Keter Torah.<sup>14</sup>

Certain rites are expressly forbidden to a priest, though their prohibition to the whole of Jewry was already stated before (Lev. 21. 5, 19. 27, 28; Deut. 14. 1). This repetition is only for the sake of emphasis just as is the case with the laws concerning נבלה וטרפה (Lev. 22. 8; Exod. 20. 30; Deut. 14. 21; see fol. 3, v., ll. 1 ff.). Both instances are also discussed by other Karaites. Especially as regards the latter, explanations are quoted by Jacob b. Reuben in the name of Sa'adya, the Nasi (i.e. David b. Bo'as) and Yefet b. 'Ali.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Sifra, a. l. : הקרובה לא את הארוסה . . . אין שארו אלא אשתו . . . אליו לא את הנרשעה. See also Semahot 4. 8, 9.

<sup>14</sup> Eshkol, Alph. 316, ה : ולאחותו הבתולה הקרובה וגו' : גם אחותך האלמנה וגר'שה כבתולה השוכה בקרבת השאר של קרובים מרחוקים : כתורת עושך : "וזאת הבתולה אחות הכהן הנבעלת לישראל ואישר כתוב ולאחותו הבתולה הקרובה וגו' : צוהו שלא יטמא בה והיא לא שארו וכו' ולאחותו הבתולה הקרובה : התנה בה ב' תנאים : הקרובה שהיא מאב ומאם : הבתולה : אפשר להיות טעם אשר לא היתה לאיש בארץ זה . . . ויחסר ו"ו הבתולה : אפשר להיות טעם אשר לא היתה לאיש בארץ זה . . . ואשר להביא המאורשה : see also Mibḥar 37<sup>a</sup>.

<sup>15</sup> אמר נבלה : 83. נספחים, ל"ק, on Lev. cited by Pinsker. העשר : וטרפה . . . הכהנים בכלל ישראל באלה ב' האזהרות מה הוצרך לומר

A priest may marry neither an adulteress nor a profane woman (Lev. 21. 7). Our author defines זונה as a woman who was persuaded to marry a man without her father's consent and without a previous betrothal. In short, a מפותה (Exod. 22. 15) is declared a זונה and consequently prohibited to marry a priest. A 'profane woman' is one that frequents the streets without covering her face. Following up his definition of זונה, our commentator maintains that by consenting to marry without her father's permission, the daughter of a priest is to suffer capital punishment (fol. 3, v., ll. 3 ff.). All this is consistently in contradiction to the Rabbinic tradition. The later Karaites, while mentioning our author's views, report also different explanations.<sup>16</sup> It should be pointed out here that a third

כל נבלה וטרפה לא יאכלו הכהנים \* נאמר על דת הלוי יר"א כי יבשר לישראל לאכול נבלה וטרפה בעת המצור והמצוק, וחזק לכהנים ואמר אע"פ שיש היתר לישראל על מקצת הפנים על הכהנים אכור עכ"פ ועל דת אע"פ שיש היתר לישראל על מקצת הפנים על הכהנים אכור עכ"פ ועל דת הנשיא... ואמר פיומי... Cp. also Mibḥar *a. l.* See also Ibn Ezra, וריקי מוח יפרשו הפסוק שהוא בספר יחזקאל 44. 31 והוא : Lev. 22. 8 : כל נבלה וטרפה לא יאכלו הכהנים כל מה שינבלוהו וטרפוהו עופות או בהמות וזה הבל Probably the Karaites are meant here though this explanation is not found in Jacob b. Reuben's העשר *ס'* on Ezekiel.

<sup>16</sup> Cp. Sitra. *a. l.* : אישה זונה רבי יהודה אומר זונה זו איילנות וחכ"א אין זונה אלא נזרת ומיטוחררת ושנבעלה בעילת זנות \* רבי אלעזר אומר אף הפניי הבא על הפנויה שלא ליטם אישיות \* וחללה איין היא חללה שנוגדה מאחד מכל הפסולים R. El'azar's view has some similarity to that found in our fragment. For Karaite explanations, cp. Mibḥar, *a. l.* : אישה זונה י"א היא התפטישה והמפותה וחללה שחללה עצמה להתחלך בשוקים וברחובות לא היא יטובה \* וי"א זונה שנבעלה בעילת אכור כחייבי כריתות ובי וחללה אמרו : See also Keter Torah, *a. l.* : הכנינו ע"ה זאת אינה יטובה אבל היא הולכת בשוקים ומחללת את עצמה As regards a priest's daughter all Rabbanites agree that adultery involves the particular punishment of שרפה only when either betrothed or already married. Cp. the dispute between R. Isma'el and R. 'Aqiba in Sanh. 51<sup>b</sup>. But

interpretation of זונה וחללה is found in Josephus. A priest was prohibited to marry 'a slave, or a captive, and *such as got their living by keeping shops and inns*' (*Ant.* III, 12. 6, § 276). Evidently זונה was derived from the verb זון, to feed (cp. מזון). Likewise Rahab הזונה kept an *inn* (V, 1. 1, §§ 7-8). Also Targum to Josh. 2. 1 and Ezek. 23. 44 translates זונה by פונדקיתא, a female innkeeper. The saying לא תהא בהנה בפונדקית (Yeb. 14. 10, 16. 7; Esther R. to 1. 9) also reflects the custom, which Josephus must have found practised in his own time, of a priest refraining from marrying a woman that was an innkeeper. Hence the pointed juxtaposition of a priest's daughter and a woman forbidden to a priest.

The comments on the laws concerning the high-priest (Lev. 21. 10-15) are of particular interest. 'He shall not go out from the sanctuary' in order to attend the funeral of his relative. This is taken to mean his residence which is also called 'sanctuary' (בית יהוה, מקדש). No mention is made of this interpretation either in Mibhar or in Keter Torah. The Rabbis, though at variance, also give to מקדש the ordinary meaning, only a king is supposed not to leave his palace in order to follow the bier.<sup>17</sup> A high-priest is to marry only a maiden 'of his own people' (מעמיו). Well known is Philo's statement that the expression refers

the Karaites maintained that the verse speaks of an unmarried daughter of a priest (פנויה). See Mibhar to Lev., 38<sup>b</sup>: וברעת הקראים בפנויה הכתוב . פנויה. Keter Torah to Lev., 38<sup>b</sup>.

כהן גדול . . . מת לו מת אינו יוצא אחר : Sifra, a. l. : 18<sup>a</sup> See Sanh. 17. המוטה אלא הן נכסין והוא נגלה הן נגלין והוא נכסה ויוצא עמהן עד פתח שעיר העזר דברי ר"מ ר"י אומר אינו יוצא מן המקדש מישום שג' מת לו (למלך) מת אינו יוצא מפתח : 20<sup>a</sup> ; 19<sup>a</sup> . cp. ומן המקדש לא יצא בלמדין שלו.

to the priestly tribe (De Monarchia, II, 11). Geiger regards this as the early Halaka, which is accepted by Samaritans and Karaites alike. But in reality not all Karaites were of the same opinion.<sup>18</sup> Our commentator agrees with the Rabbanites that מעמיו denotes the whole people of Israel. His argument is that we find Aaron having married Elishebah b. 'Aminadab, his son Ele'azar the daughter of Putiel, and Yehoyada the royal princess Jchoshabeath (Exod. 6. 23, 25 ; 2 Chron. 22. 11). The fallacy of this proof lies in the fact that in each instance the marriage probably took place before the advancement of the husband to the dignity of high-priest. But Samuel al-Magribi in his code al-Murshid (composed in 1434) seems to have known the above argument, because he says that Yehoyada apparently opposed the law of a high-priest marrying only a priestly maiden (cited by Poznański, *l. c.*).

In dealing with the purification from defilement, to enable a priest to eat קדשים, our author remarks that, whether it be a defilement lasting one or seven days, the person concerned should wash near sunset (fol. 4, v., ll. 3-7). The Karaites rejected the Rabbinic ablution of טבילה, but instituted instead ordinary washing with water, which they fixed to take place before sunset.<sup>19</sup> The writer of the

<sup>18</sup> Geiger, *ZDMG.*, XX = *Nachgelassene Schriften*, III, 311-14. Levi b. Yefet in his ספר המצות (in MS., cited by Poznański, *JQR.*, N. S., II, 447-8) writes: ומקצת החכמים אמרו כי אמ' מעמיו . . . הרמז בו אל הכהנים ועל זה לא יהיה מותר לכהן גדול לשאת אשה מישראל אלא מורע אחרן כהן. (This work has been composed in 1007 c. E.). Also Jacob b. Reuben, *l. c.*, to Ezek. 11<sup>b</sup>, writes: ואמרו אנשים כי הוא אל בנות הכהנים ענ' כי אם: בתולה מעמיו. Cf. further, Mibhar to Lev., 38<sup>a</sup>, 39<sup>a</sup>, top; Keter Torah, 59<sup>a</sup>.

<sup>19</sup> So already 'Anan, ed. Harkavy, 29, bottom: וקא אמה ודיה לפנות ע' יר' במ' Deut. 23. 12 דלא בעי מיסחי עד בהרי פניא וקא אמה וכבא השמש ובא עד דערבא שמישא אכור למיעל למרדש.

tract<sup>19a</sup> finds fault with the Rabbanites for allowing the washing subsequent to a defilement of one day to take place in the morning (ורחיצת טומאת יום בנקר), fol. 15, r., l. 17). As a matter of fact, the Rabbanites permitted to take the ablution only after midday. But the Ḳaraite took Deut. 23. 12, לפני ערב, to mean 'before evening', i.e. immediately after sunset.<sup>20</sup>

The last item of our analysis of the Ḳaraite Halaka, propounded in our commentary, deals with the law of inheritance. A widowed or divorced daughter of a priest may return to her father's house and partake of הרומה provided she has no children (Lev. 22. 12. 13). This law indicates, in the opinion of our author, that a woman belongs to her husband's tribe if there are children from the marriage. Her property is then transferred to her progeny after her death. But a husband cannot inherit what his wife left. This is a well-known legal difference between Rabbanites and Ḳaraite. Our commentator explains in this connexion the whole passage concerning the daughters of Ślaphḥad (Num. 36), wherefrom the Rabbanites adduce proofs for their opinion that a husband becomes his wife's heir. The manuscript breaks off here and the whole argument is not preserved. But undoubtedly it was carried on on lines similar to those of later Ḳaraite writers who devote much space to this discussion.<sup>21</sup>

<sup>19a</sup> *JQR.*, N. S., XII, p. 280.

<sup>20</sup> Cp. Ibn Ezra, *a.l.*: לפני ערב כטעם כי פנה היום גם חזק הוא זה לדברי: חז"ל והמכחישים אמרו כי לפנות כמו לפני ולא אמרו כלום לפני ערב. סמוך לערב. . . לא כדעת בעלי הקבלה שהטעם: Deut. 27<sup>a</sup>: מעת שיפנה. For further literature, see Revel, *JQR.*, N. S., III, 342-4.

<sup>21</sup> Cp. Eshkol, *Alph.* 257 ff.; 259. ח, מזה הענין והורו, כי ואמרו כי הבעל יורש את אשתו והענין היה אינו מודיע [הריבונין]



## H

(fol. 1, recto)

אמר עזרא ובמנחת הערב קמתי מתעניתי וב[ק] ב וּמָ<sup>22</sup> עַל כֵּן  
 וְעֵינֵיכֶם אֶת נַפְשׁוֹתֵיכֶם הוּא צוּם בְּבֹל אֱלֹה עֵינֵיכֶם אִשֶּׁר  
 בִּיאֲרָתִי: וּבִימֵי אֲבֹתֵינוּ בִּשְׁבַת לְבַטָּח בְּאֲרֵץ יִשְׂרָאֵל הָיוּ  
 מֵהֶם לִוְשֵׁי יֶשֶׁק כְּאִשֶּׁר מִצְאָנוּ בִּישְׁעִיהָ לֶךְ וּפְתַחַת  
 הַיֶּשֶׁק מִעַ מִתֵּן: <sup>23</sup> כִּי הָיָה חֲגוּר יֶשֶׁק: וּמֵהֶם לְבִשְׁו יֶשֶׁק בַּעַת צִרְחָה  
 כְּאִשֶּׁר בִּיאֲרָ בַּחֻקִּיהָ וַיִּתְּכֶם בִּישְׁק וַיִּבֹּא בֵּית יְהוָה: וְכִּי וַיִּשְׁלַח  
 אֶת חֲלָקֶיהָ אִשֶּׁר עַל הַבַּיִת וְאֵת שִׁבְנָא הַסֶּפֶר וְאֵל זֶק הַכְּתָנִים  
 מִתְּכֵסִים בִּישְׁקִים אֶל יֵשׁ בֶּ אֵל הַנְּבִיא: <sup>24</sup> וּבִיּוֹם צוּם אִשֶּׁר צָמִי  
 בָּלֶם לְבִשְׁו יֶשֶׁק כֹּכ נִאֲסָפוּ בְּנֵי יֵשׁ בְּצוּם וּבִישְׁקִים וְאֲדָמָה עֲלֵיהֶם: <sup>25</sup>  
 וּבִימֵי מִרְדְּכָי כָּת אֲבֹל גְּדוֹל לִיהוּדִים וְצוּם וּבְכִי וּמָ יֵשׁ וְאֵל  
 יִצַּע לָר: וּמִרְדְּכָי יָדַע אֶת כָּל אֵל נֶעַר וְיָ מָ אֵל בֶּנִי וְיָ יֶשֶׁק וְאִפֶּר: <sup>26</sup> עַל  
 כִּי כָת בַּתְּחֻכָּה: הַכּוֹהֵן יִהְיֶה צוּם אֲבַחְרָהּ יוֹם עֲנוּת אֵל נֶפֶס  
 הָ בֶרֶךְ יִצַּע: <sup>27</sup> כִּי כֵן הָיָה מִנֵּה[גַם] לְ[פָנִים] כִּי יוֹם כִּיפּוּרִים  
 יוֹם גְּדוֹל וְנִזְרָא הָאֵל לְעֵינֵינוּ וְאֵתוּ כִּכְלָ צוּמוֹת: וְאִיךְ  
 יִרְצֶה יְהוָה צוּם יִשְׂרָאֵל . . . . . כְּפֻרִים . . . . . ל  
 מִכָּל יָמֵים לְצוּם וּלְתֵשׁ[וּבָה] . . . . .  
 וְאֹלִי . . . . . ל . . . . .

בדבריהן לא האיש יורש את אשתו: ולא האשה לבעלה . . . אלא שאלו  
 בני יוסף . . . האם תשאנה בנות צלפחד לאנשים מושבט אחר: תגרע  
 נחלתן מושבטם ותחוסף ביטבט אחר: בהולידן בנים ויירשו הבנים ירושת  
 ונחלת אמם כתורתך. See also Gan 'Eden, 170<sup>d</sup>, bottom, ff.; Aderet 102 f.;  
 Keter Torah to Num., 50<sup>b</sup>: לא יורש בנה יורש לא: . . . . .  
 בסבת הבעל מדעת בעלי הקבלה. One of the conditions stipulated in the  
 Karaite Ketuba of 1028 c. E. (above, p. 270, note 140) is: והתנו ביניהם:  
 ישאם ה"ו ותצא (תצא) סרוה זאת מן העולם בלא ילד ממנו ייטוב כל  
 שיהביאה עמה אל יורשה ממשפחותיה (ממשפחתה r.) ולא יהיה ליירשה  
 על (ליורשים של r.) חזקה זה מן המוחר מאומה.

<sup>22</sup> Ezra 9. 5.<sup>23</sup> Isa. 20. 2.<sup>24</sup> 2 Kings 19. 1. 2.<sup>25</sup> Neh. 9. 1.<sup>26</sup> Esther 4. 3.<sup>27</sup> Isa. 58. 5.

(verso)

. . . . גלותינו . . . . בעבד[ת גלולים] היתה גלות  
 . . . [והיום] אין עבדת גלולים . . . את אלה . . . נים  
 והלא יהוה אלהינו הוא אשר בימי אבותינו ולא נשתנה  
 מן רחמיו ולא מן כוחו: ואנחנו בני יעקב אוהבו: למה לא  
 5 יושיענו הלא זאת מן חילוף מצות אשר בדינו וחוקים לא  
 טובים אשר למדנו רעים המתעים: ועל כן כת כי אני יהוה  
 לא שניתי [ו]אתם בני יעקב לא כליתם: <sup>27a</sup> מענהו חיים עורבכר  
 באקין ולא אברתם: <sup>28</sup> ואתם בני יעקב איש בחר יהוה: למה  
 נקרא אותו ולא יושיענו הוא הכת למימי אבותים סרתם  
 10 מחיין ולא שמרתם: <sup>29</sup> ורע וקשה מכל אלה כי גם בחקבין  
 ישראל בצומות וביום כפורים שמו בפיחם דברים הרבה  
 פוטט אשר אין חפץ בו ולא מזמורת מן תהלות ולא חסדי  
 יהוה אזכיר יהוה אל[הי א]תה ארוממך א ישמך: בישעיה <sup>30</sup>  
 תפלת דניאל אגא: אד ה ה וה: <sup>31</sup> ובנחמיה ברכו א יי אלה: מן העולם ועד העולם  
 15 וי יש כ זמ ע כ ב ות: א ה יי לב א ע א ה יי שמים: <sup>32</sup> לא יאמרו כל אלה  
 . . . . . את יהוה ואיך יענינו  
 . . . . . הקו

(fol. 2, recto)

תענה: <sup>33</sup> ורע כי כל צום הנפך בדר יום מופך . . . לצום  
 מערב ועד ערב מן לימוד צום כפורים ומן לימוד שביתת  
 כל ימים כי מספר כל ימים מערב ועד ערב: והצומות  
 המחוברות יום אחרי יום לאבל מעת אל עת כאש כת ויצומי

<sup>27a</sup> Mal. 3. 6.

<sup>28</sup> The meaning of the first two words of the Arabic rendering of this verse is not clear to me. In עורבכר the ר can be read as ד, the ב as כ, and vice versa באקין from <sup>28</sup> to remain, to survive; אברתם from <sup>28</sup> to hurt.

<sup>29</sup> Mal. 3. 7.<sup>31</sup> Isa. 63. 7 ff., 25. 1 ff.<sup>1</sup> Dan. 9. 4.<sup>32</sup> Neh. 9. 5-6.<sup>33</sup> Lev. 23. 29.

5 שבעת ימים: <sup>31</sup> ובאש[ר] מצאנו ליחזקאל כח בו מעת אל עת  
 תאכלנו: והיא בפעם אחת: וכן כח ומים במשורה תשתה  
 שמינית ההין מעת אל עת: <sup>35</sup> אל עת כח והיא עת אחת ולא כל  
 הלילה: ואלה שני פנים מצאנו במקרא אחד מערב אל  
 ערב והוא ברד מופרד: ושני מחובר והיא מעת אל עת  
 10 ואין לו אופן שלישי לצום: רק אם יגיע צרה [ת]עלה פתאום  
 ביום וינזף איש על עצמו או על העם מן העת ההיא עד  
 הערב והיא נרצה לפני יהיה באש אמר שאול ארור יאכל  
 לחם עד הערב: <sup>36</sup> ולא קרא אותו בשם [צום] . . . .  
 תלן עליו בלילה לקחת מ[ן] . . . . .  
 15 אשך לנתח: ואסור . . . . .  
 ועד מרים . . . . .  
 וב[כה] <sup>37</sup> . . . . .

(verso)

ובחדש החמישי[ן] בשבעה לחדש ובעשור לחדש<sup>38</sup> . . . . .  
 [ועל] . . . . .  
 חדש [חשביעי] כח וביום עשרים וארבעה ל[חדש] נאם ב' ב' וי<sup>39</sup>  
 ועל חדש הע[ש]ירי כח בח[דש] העשירי בעשור לחדש [בא  
 5 נבוכדנצר מ' בבל ו] כח חילו על ירוש[לם] <sup>40</sup> [ועל] בן אמר חב' בח  
 אמר יהוה צום הרביעי וצ' הח וצו הש וצו הע' <sup>41</sup> . . . [בע]בור  
 אלה הצומות למען היו צומים באלה הימים אחרי שנה ממות  
 המקדש ועל כן כח אמר אל הכהנים ואל כל עם הארץ  
 כי צמ' וס' בח' ובש' למען כי היו צומים וכופדים כל עם  
 10 הארץ בימים האלה: מימי אבותינו ועד היום הזה: [אנן]

<sup>31</sup> 1 Sam. 31. 13; 1 Chron. 10. 12.

<sup>35</sup> Ezek. 4. 10, 11.

<sup>32</sup> 1 Sam. 14. 24.

<sup>37</sup> Is here Isa. 28. 7 quoted?

<sup>38</sup> Cp. 2 Kings 25. 8; Jer. 52. 12.

<sup>39</sup> Neh. 9. 1.

<sup>40</sup> 2 Kings 25. 1

<sup>41</sup> Zech. 7. 2-6, 8, 18.

עושים כ[ל] אלה הצומות והם [נ]גזרו על נפשם ועל [כל]  
 ישראל כל ימי [שו]ממות המקדש: ויהיו קנים והע[מיר]  
 [לחוק כל] אלה הצומות לצום עד שירצה ויבנה מקו[ם]  
 [מקדשו] . . . . . ה ככ כה אמר יה[ו]ה  
 15 [עבאות צום הר' וצ' הח' וצ' היט' וצ' הע'] יהיה לבית יהודה  
 [לש' ול' טובים] . . . . . עתיד: ועל כן הי[מים]  
 למטה . . . . .

(fol. 3, recto)

Lev.  
20, 20, 21

עירדים [יהיו]  
 . . . . .  
 . . . . . עב . . . . . היא כי [איש אשר יקח] את אשת א[חיו]  
 . . . . . [א]שת . . . . . אמי . . . . . להם . . . . . בישראל כי אין להם  
 5 בנים: [וי]היה ימחה את שמם ונינם ונכדם  
 על כן כת[ע]רירים: [ופ]תר[ו]ן שני ערירים יהיו מכל טוב  
 וישמם ימח[ה] מן טוב העולם הבא: עריר[ים] ימותו  
 20, 23 ערירים יהיו [ו] ומענה ימותו יהיו היא אחד: ואקוין  
 בם: כי מ[ענה] קין וקצתה מענה אנקטעו<sup>42</sup> ומענהו . . .  
 20, 25 לטמא  
 10 אשר ה[ב]דלתי א' לט':<sup>43</sup> מענה אותם פן תא[כלו] . . .  
 21, 1 . . . . . להטמא כי לא כלם טמאים: א[מ]ר אל הכהנים:  
 21, 2, 3 ז' א' לש' לאחותו הבתולה הקרו דע [כי ה' אחות הקרבה ה[יא]]  
 איש[ר] לא נדחה מאחיה . . . . . מה . . . . . רק אם נבעלה  
 ליש' ולא לכהנים נדחה: מאם . . . . .  
 15 . . . . . ה' ל' ת' א':<sup>44</sup> על כן לא . . . . .  
 . . . . . הכהנים גם היא . . . . .  
 . . . . .

<sup>42</sup> Dent. 25, 12; VII, אנקטעו, *separatus*, to be severed, separated.

<sup>43</sup> Our text reads לטמא.

<sup>44</sup> These abbreviations are not clear to me.

(verso)

21. 5 אָמַר בִּישְׂרָאֵל וַיִּטְרַם לְנַפְשׁוֹ: <sup>45</sup> רַק הַזְכִּיר הֵנָּה עַל הַכֹּהֲנִים  
לִמְעַן לְהַחְזִיק: כִּנְבֵּלָה וְטִרְפָּה אִישׁ <sup>45a</sup> אֲסוּר לְיִשְׂרָאֵל: וְגַם  
21. 7 הֵנָּה הַזְכִּיר לְכֹהֲנִים לִמְעַן לְהַחְזִיק: אִשָּׁה זֹנָה וְחָ לִי יָקָר וְאִי  
זֹאת הַזֹּנָה יִשְׁחִיתָהּ מִלִּוְיָהּ בֵּין יֵשׁ הִיא הַנְּעִרָה לֹא אֶרֶשָׁה  
: אִשְׁרֵי אָבִיהָ יִמָּאֵן לְתַתָּהּ לֹו הִיא נִקְרָאָה זֹנָה וְהִיא אֲסוּרָה  
לִכְהֵן וְחִלְלָה הִיא הַגְּדוּעַת לְעֹצֶת וּלְבֹאֵי בִשּׁוּק וּבִרְחוּבוֹת  
וְלֹא תִסְתִּיר פָּנֶיהָ וְעַל זֹאת כָּתָב אֵל תְּחַלֵּל אֶת בְּתָרְךָ <sup>46</sup> כִּן תְּהִיָּה  
חִלְלָה: 21. 9 וּבֵת כֹּהֵן כִּי תְּחַל לֹו הִיא לֹא אֶרֶשָׁה כֹּאשׁ  
כָּתָב בְּסֹדֶר וְכִי יִפְתָּה: <sup>47</sup> כִּי אִם בֵּת יִשְׂרָאֵל אֵין לָהּ  
10 מִשְׁפָּט מוֹת: רַק תְּהִיָּה לְאִשָּׁה לִשְׁכַּב אוֹתָהּ אִם יִרְצָה  
אָבִיהָ: וְאִם בֵּת כֹּהֵן הִיא בֹּאֵשׁ תִּשְׂרָף: אֶת אָבִיהָ הִיא  
מָחָ: דַּע כִּי זֹנָה [וְחִלְלָה] לֹא תִכְשֶׁר לְהִיּוֹת אִשָּׁת כֹּהֵן: וְלֹאֲכַל  
לֶחֶם הַכֹּהֲנִים: וְאִם . . . . . תִּכְשֶׁר לְבֵת כֹּהֵן לֹאֲכַל לֶחֶם  
אֲבִיָּהָ] . . . . . לִמְעַן כִּי תְּחַלֵּל בְּעוֹנִיָּה  
15 . . . . . [אֶת] אָבִיהָ הִיא מִ בֹּאֵשׁ: . . . . .  
[וְהַכֹּהֵן הַגְּדוֹל מֵאֲחָיו] הַכֹּהֲנִים יוֹצֵק וּמֵלֵא אֶת  
21. 10 [יָדוֹ לִלְבָּא הַבֵּן] . . . . .

(fol. 4, recto)

21. 12 יִמָּצֵא לְכָל חֶפְצֵי כֹאשֶׁר כָּתָב לְיוֹאֵשׁ אִשְׁרֵי [תְּחַבִּיאֲתוֹ] יִהְיֶה טֵבַע אִשְׁתְּךָ  
יִהְיֶה דַע הַכֹּהֵן: כִּי וְהִיא אֶתָּה בֵּית יְהוָה מִתְּחַבֵּא אִשְׁתְּךָ יִשְׁנִים <sup>48</sup>  
וְהִיא יוֹצֵק בְּצוּאָתוֹ וּבְמִיּוֹמֵי רִגְלֵיו לֹא יִכְשֶׁר בְּבֵית יִשְׂרָאֵל: <sup>49</sup>  
רַק מִשְׁכַּן כֹּהֵן גְּדוֹל יִזְכִּיר [בְּ]מִקְדָּשׁ וּנְקִרָא מִקְדָּשׁ וּבֵית  
5 יְהוָה: וְכֵן כָּתָב בִּיחְזָקָאֵל קִדְּשׁ מִן הָאָרֶץ הוּא לְכֹהֲנִים מִשְׁרַתִּי

<sup>45</sup> Lev. 19. 28.<sup>45a</sup> = אִשְׁרֵי.<sup>46</sup> Lev. 19. 29.<sup>47</sup> Exod. 22. 15. Perhaps the author refers here to his own work on Exodus.<sup>48</sup> 2 Kings 11. 3.<sup>49</sup> After writing 'Israel' the scribe corrected on the top 'God'.



המקדש יהיה הקר[בים] לשרת את יהוה והיה להם מקום  
לבתים ומקדש למקדש<sup>50</sup> בית הכהנים הוא מקדש למקדש

יהוה: על כן כת ומן המקדש לא יצא כי ביתו נקרא

21. 13

מקדש: והוא אישה בב יק: כהן גדול אסורה לו כל

אלמנה ויתר הכהנים אסורת להם כל אלמנות חוץ האלמנה<sup>10</sup>

אשר היתה אישה כהן ומת והיתה אלמנה כהן<sup>מ</sup> כב והאלמנה

אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו: <sup>51</sup> ובראש פסוק כת כי אם

21. 14

בתולת מזרע בית ישראל: וכהן גדול לא יק [כ]י אם בתולה

מע: מעמיו הם כל ישראל: כי מצאנו כי לק[ח] אהרן את

אלישבע בת עמינדב: ו[אלעזר לב]ת פוטאל ויהוידע<sup>15</sup>

ליהושבע בת המלך: <sup>52</sup> ול . . . יקח אחת מכל

אלה האסורות לו: ולא . . . . .

21. 18

או חרום או שרוע:

21. 21

כב לא [יגש להקריב את אשי יהוה מום בו א ל אל ל יג לה]

. . . . . 20

(verso)

21. 22

יבשר לו [ו] לאכל מקדשי הקדשים כאשר יאכלו כל זכר

21. 23

בכהנים אך אל הפר וגם אל המזבח לא יגש: וינזרו

22. 2

וינתנבון<sup>53</sup> מן הקדשים בהיותם טמאים לכל טמאה מן

טמאת יום ועד טמאת יבעה וכל טמאה: לא יגעו

22. 3, 4

אל הקדשים כב כל איש אשר יק מ: ולא יאכלו כב בקדשים

22. 7

לא יאכל: ובא השמש וטהר ירחין בערב בעת אש קרב

22. 12

השמש לבוא וכבוא השמש יטהר ויאכל: ובת כהן כ ת אל

וג וז א לה כת וזרע אין לה כי בהיות לה זרע היא ממטה

<sup>50</sup> Ezek. 45. 3.

<sup>51</sup> Ezek. 44. 22.

<sup>52</sup> Cp. Exod. 6. 23, 25; 2 Chron. 22. 11.

<sup>53</sup> וינתנבון, VIII, جنب, to turn aside from, to avoid.

זרעה ולא תשוב אל בית אביה : ואם אין לה זרע חשוב  
 בית  
 10 אל אביה : בזאת תדע כי הבת ונגרעה נחלתן מן א וז על  
 נ המ א תה להם :<sup>54</sup> דברו למען זרע האשה כי ידעו כי  
 נחלת אדם לזרעו ככ אשר יצא מזה הוא יירשך<sup>55</sup>  
 בעל  
 ולא למען האשה . . . . . מכס אין ירושת אשה  
 לאישה : ובני יוסף . . . . . ה נחלתן כי ידעו כי נחלתן  
 15 ע כי ביאר יהוה מי  
 ומטה חמה בדבר . . . . .  
 מה מטה . . . . .

#### 4. *Hosea and Joel.*

Fragment I (T.-S. 10, G. 3) consists of ten parchment leaves, square writing, brownish ink, size about 19 × 18.3 cm., stained, with right-hand top corners missing. It is evidently a part of a valuable commentary on all the Minor Prophets. The portion preserved gives us continuous comments on Hosea 9. 2—Joel 2. 7.

Our commentary has several points of contact with the tract by the early Karaite settler in Jerusalem (Fragment B).<sup>1</sup> It probably emanates from the intellectual centre which Karaism established in the Holy City. Some time after Benjamin al-Nahawendi, we are told, a number of sectaries left the countries of the Diaspora and preferred the hardships of life in Jerusalem in order to spend their lives as 'mourners for Zion'. They were styled the 'Lilies'.<sup>1a</sup>

<sup>54</sup> Num. 36. 3.

<sup>55</sup> Gen. 15. 4.

<sup>1</sup> *JQR.*, N. S., XII, pp. 257 ff.

<sup>1a</sup> *Salman b. Yeruham* in Pinsker, *ל"ק*, 22, ואח"כ עמדו אנשים ממוזרח : וזוהי חכמה ושמו מנמת פניהם לשבת ומצערב והוסיפו ההחזקה בדת והשקידה בחכמה

There the most stringent legalism as regards the Sabbath, the laws of impurity, the refraining from eating meat, and other items was developed and practised. A propaganda was carried on for leaving the impure countries of the Diaspora and settling in Palestine. Life in exile was pictured as unholy and sinful. We have read in the tract (B, fol. 15, v., ff.) a long tirade against the 'merchants of the exile' (סחרי גלות) and the stirring appeal to give up everything and emigrate to the Holy Land. Likewise our commentator polemizes against the גלויים (fol. 6, r., l. 9) who amass wealth in exile. The whole passage in fol. 5, verso, is very similar to the views expressed in the above tract. In the Diaspora the people 'go astray through silver, gold and merchandise. They therefore steal, rob, and use false measures. They also lie, perjure, pay no heed to their prayers and desecrate Sabbath and Festival by allowing non-Jews to carry their loads' (fol. 7, r., ll. 9 ff.). We have seen above (p. 268) that some Karaites also allowed themselves the last leniency in their observance of the Sabbath.

Our author also reiterates that meat in exile is prohibited as food because there is no sacrifice offered up. Noah was the first to build an altar and only since then was the partaking of meat permitted. With the destruction

בירושלים ועזבו רכושם וביתם ומאסו בעזה"ז והם הנמצאים כעת בירושלים עד שתתגלה בסופם השארית יטבם נאמר שארית ישראל לא יעשו עולה ואלה הם השושנים. The Gaon Solomon b. Yehuda, in a fragment referring to a communal dispute between the Karaites and Rabbanites in Jerusalem in his time see Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fātimid Caliphs*, vol. I, p. 141, note 1, end, writes: יגעלו אנפסהם אל־שושנים ונירהם: אלקוצים יגעלו מיטבילים והם ניר מותפקין אי מנהם אלמיטביל. (Cp. further Sahl b. Maṣliāh's letter, ל"ק, נספחים, 31, top).

of the temple the prohibition is again in force (fol. 1, r., 16 ff., see further fols. 2, v., 12-13; 6, r., 12 ff.). In common with the author of the tract (B) and Salman b. Yeruham (above, p. 273, note 150) our commentator is against the secular knowledge and the Kalām. 'Believe ye in the words of His prophets and not in the words of the outsider' (בראני, fol. 2, r., l. 22). 'In exile the people forsook the true Torah, the fountain of living water, to learn the commandment of men, learned by rote, and the "extraneous Kalām"' (וכלאם בראני, fol. 3, v., ll. 17-18).<sup>2</sup> The taklīd (above, p. 265) is similarly rejected (fol. 3, v., l. 15). The baneful influences of the 'exile' cause the imitation of non-Jewish practices (לכת בחקות הנוים, fols. 5, r., l. 9; 8, r., ll. 11-12). Finally the same disparagement of the importance of angels (above, pp. 261 ff.) is expressed in our fragment. 'The righteous are more esteemed by God than the angels' (fol. 5, r., l. 15).

As to his method of Bible interpretation, our commentator lays down a rule that in Hosea all the countries of the Diaspora are meant by Assyria and Egypt, while Ephraim includes the whole of Israel (fol. 5, r., ll. 9-10).<sup>3</sup> This rule is applied consistently. As a result Hosea, instead of dealing with conditions of his own time, prophesied about

<sup>2</sup> Also Daniel al-Kūmisi in his Ps. commentary (*l.c.*, 205, top) writes:

בואת תדע כי על כל איש ללמד לזרעו את מעשיו יי ואסור ללמד חוץ מתרת יי כב' ויקם עדות ביעקב ותורה ישם בייט וגו' אם תאמר הלא כת' אשר צוה את אבותינו להדיעם לבניהם אני דניאל אשיבך דע אין להדיע כי אם מתורת יי כב' להדיעם: להדיע לא כת' כי לא צוה להדיע כל אשר יחפצו כי אם מתרת יי

<sup>3</sup> So also Daniel al-Kūmisi, *l.c.* Ps. 78. 9 לא לבני בני אפרים נשקו אפרים לברם נאמר כי אם לכל ייט': כי כל ייט' נבראו בשם אפרים.

affairs in the Diaspora as looked upon by the author from his specific sectarian angle. Only occasionally are the prophetic words considered in their historical setting, to be at once applied to the Exile (see fols. 1. v., ll. 18 ff.; 3. v., ll. 14-15). In this manner any biblical verse is quoted at random to bolster up the contentions of the writer for his own time. This tendency is evident also from Daniel al-Ḳūmisi's commentary on the Psalms as well as from the above tract.

Bearing this method—indeed glaringly futile—in mind, our commentary is on the whole concise and interesting. Where difficult words occur their Arabic equivalents are given. A book like Hosea abounds in etymological and grammatical difficulties. Our author's philological knowledge of the Hebrew language is very primitive. He seems to have had no idea at all of the nature of the Hebrew verb. He uses no technical terms except once, the Arabic *مِنَازُ أَلْبَلَاءِ*, metaphor of speech (fol. 4, r., l. 14). To ascertain the meaning of an obscure word he quotes parallels, using the expressions *דומה לו, מן דומה*. How he groped in this way can be gathered from such examples as *תלואים* (Hos. 11. 7) being similar to *התלאה*, trouble (*√לאה*); *אוכל* (11. 4) is connected with *יכיל*, to contain (*√כול*); *חלה* (11. 6) with *תחלה*, beginning (fol. 4, r., ll. 11 ff.). Several interpretations by earlier commentators are quoted anonymously. These as well as other details are discussed in the notes to the text. The name of the writer can only be surmised. Perhaps he is identical with Daniel al-Ḳūmisi. We must await the discovery of further parts of this early as well as interesting commentary on the Minor Prophets.



## I

(fol. 1, recto)

- יֵשׁ: וְעַל כֵּן . . . . .  
 [אֲרִי] יֵשׁ . . . . .  
 עַל כֵּן נֶרְן . . . . . Hos. 9. 2  
 [וְיֻקַּב לֹא יִרְעֵם] . . . . .  
 אֲרִי [הַגִּימִים כִּב' וְיֵשׁ] . . . . .  
 [וְקִבְצָךְ מִכָּל הָעַמִּים] . . . . .<sup>4</sup> וְהוֹשִׁיב . . . . . בָּא: כָּל גִּלּוּת יֵשׁ נִקְרָא  
 [אֲשׁוּר וּמַעֲרִים] . . . . . אֲרִי א[יִשׁוּר] . . . . .<sup>5</sup> וְכַצְּפֹר מוֹצֵץ:<sup>6</sup>  
 9. 3 . . . . . עַל כֵּן כֹּת וְיֵשׁ אֵף [מ]: וּמַעֲנִתוֹ<sup>7</sup> כָּל  
 . . . . . בַּה הַיּוֹם הַזֶּה: וּבִאֲשֵׁי טִמְא יֹא: הוּא בָּכַל אֲרִי גִלּוּת  
 10 כָּל [אֲשִׁיר] יֹאכְלוּ יִהְיֶה טִמְא: לִמְעַן כִּי הֵם בְּגִלּוּתָם וְאֵין לָהֶם קֶרֶבֶן וּמִקְדִּישׁ וּנְסֹךְ  
 9. 4 יֵין כֹּת' אַח[ר] יִזְוֹ לֹא יִסְכּוּ לֵי' יֵין . . . . . כִּי לֹא יַעֲרְבוּ וְלֹא יִרְצֶה עַל כֵּן זִבְחֵיהֶם  
 כִּלְחָם א': וְלָהֶם אֹנֶן הוּא קֶרֶבֶן עֲבוּדָה זָרָה: וְקֶרֶבֶן עֲרָלִים אֲשֶׁר כָּל אוֹכְלֵי יִטְמְאוּ  
 וְלִמָּה כֵּן הוּא לִמְעַן כִּי לִחְמָם לִנְפִשָּׁם הוּא קֶרֶבֶן יֵשׁ אֲשֶׁר יִהְיוּ מִקְרִיבִים יְהִי לָהֶם לִנְפִשָּׁם  
 [ו]לֹא יִבּוֹא בֵּית יֵי כִי מֵאֵם יֵי בָהֶם וּבִקְרִבְנוּתֵיהֶם לָחֶם אוֹנִים זֶה הִלָּחֵם הוּא קֶרֶבֶן דּוּמָה  
 15 לוֹ וּמִיד בֶּן נֹכַר לֹא תֵקֵ אֵל לֹא אֱלֹה וְכֹת אֶת לָחֶם אֱלֹהִיךָ הוּא מֵק:<sup>7</sup> אוֹנִים הֵם בַּעַל: אוֹן  
 מֵעֲבָרָה וּזְרוֹן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם תְּקוּהָ כֹךְ וְתוֹחֶלֶת אוֹנִים אֲבָרָה<sup>8</sup> כֵּן כֹּאֲשֶׁר כָּל הָאֵכֶל

<sup>4</sup> Deut. 30. 3.<sup>5</sup> See Hos. 11. 11.<sup>6</sup> See above, p. 274, note 154.<sup>7</sup> Lev. 22. 25, 21. 8.

<sup>8</sup> Prov. 11. 7. Our author takes אוֹנִים to be the plural of אָוֶן 'sin'. But the general opinion is that the word means here 'trouble, sorrow'. כִּלְחָם אוֹנִים כִּמּוֹ לֹא אֱכָלְתִּי בְּאוֹנִי וְהוּא יֵשׁ דְּבַר וְלִשׁוֹן: See Ibn Ezra. So also Rashi and Kimḥi, כִּלְחָם אֲבָלִים. Rashi has also an alternative explanation, כִּלְחָם גְּזִילָה הֵבֵא עַל יְדֵי כַח וְאוֹנִים, giving to the word the same meaning as in Prov. 11. 7. The Karaite Jacob b. Reuben in סֵפֶר הָעֵשֶׂר to Prov. 20<sup>a</sup>, writes: יְדִמָּה: וְיִחַלְתָּ אוֹנִים הֵם הַכֹּפְרָנִים 'ידמה'. The first explanation is the same as that of our author. 'Heretics' (כֹּפְרָנִים) are evidently sinners. The second one (for ואֲמָרוּ read וְאֲמָרוּ, i. e. 'some said') is that the word means 'strength', just as in Gen. 49. 3



הפקודה [באו ימי] השלום . . . . .  
 דברתי: 'אוי' ל [הנביא משנ]ע אייט הרון[ח] . . . . .  
 בהם: כי כל עם יו . . . . . ס משונע א' הר ב'י' . . . . .  
 10 דבר אויל הנביא הוא הקורא לנפשו נביא: משונע א' ה כי בלא דעת בודים  
 מלבנם: כלל דבר אויל הנ הוא לקור לנפשו' נב<sup>12a</sup> לשקר: 13 וגם אמרו כי בעבור  
 שקבלו יש דברי נביאי שקר על כן נזרה גלות: ולא יעמד למען כי דבר  
 כי היא נקמת עונותיכם עליכם על כן כת' אחריו על רב עונך ור' מש':  
 אשר שנאתם במשטמה את נביאי יי ותהרגו אתם: על כן מושל בכם  
 15 9. 8 הנביא האויל: 14 צופה אפ' על כן יהיה יש צופה בגלות אל יי' אלהים  
 מרב עון<sup>14a</sup> וצרה אשר תשיג אותם כי נביא כפח יקוש ומצודה מושל בו  
 על כל דרכיו הרעים אשר עשה משטמה לשנא דרך צדק בבית אלהיו:  
 סבבני בכחסי אפ' 15 כי יש בחיותם בארצם ובמלכותם סבבני בכחסי  
 12. 1 ומרמה כב כחשו ביי' ויאמ' לא הוא: 16 ובגלות כת' פטוע וכחסי  
 20 ביי': 17 ויהודה עוד רד עם אל: מעני רד הוא כאשר כת' רדנו לא נביא  
 לא נבוא עוד א': 18 רדנו מן דומה ורדו בדגת הים: וירד מים ועם ים: 19 כן רד

<sup>12a</sup> = לקורא לנפשו נביא.

אויל הנביא אשר היה מטיב: 13 See also Jacob b. Reuben, *l.c.* 13. 2: על רוב ' כבר באו ימי השילום בעבור  
 לב ישראל לא תבוא עליהם רעה: על רוב ' כבר באו ימי השילום בעבור  
 רוע עונך . . . ד"א באו ימי הפקדה וראוי זה שידעו ייט' אשר היו יקראו  
 לנביא צדק אויל ומשנע.

<sup>14</sup> Our commentator combats here the view that the exile was due to Israel's acceptance of false prophecy. The false prophets were the retribution for Israel's sin. According to him the verse refers to the state of things in exile where unauthorized persons (i.e. Rabbanites) promulgate false laws.

<sup>14a</sup> sin ' עון'.

<sup>15</sup> It is not clear why the comments on this verse crept in here. Farther on (fol. 5, recto) the verse is again dealt with in its proper place.

<sup>16</sup> Jer. 5. 12.

<sup>17</sup> Isa. 59. 13.

<sup>18</sup> Jer. 2. 31; לא נבוא is repeated in the manuscript.

<sup>19</sup> Gen. 1. 28; Ps. 72. 8. The above explanation of רד from רדה 'to rule', is also given by Rashi and Kimḥi.

(fol. 2, recto)

כי לא יראנו . . . . .

[ועם קדושים] נאמן : וזה . . . . .

יראה לפני . . . . .

9. 9 [העמיקו] שיחתו הרבו . . . . .

5 [להשחית] . . . . . עבור פילגש<sup>20</sup>

9. 10 [כענבים במדבר] . . . . . בכפו . . . . . ש' מצא במדבר ואם

כבכורה בת[אנה בראשיתה] . . . . . והיא יקרה עזיזה<sup>21</sup>

. . . . . היו יקרים [ו]עזיון לפני והם פשעו [בי בע]וון בעל פעור

. . . . . ומתורת . . . . . ה ותרפה עד

10 . . . . . יהם ובזנות : כ[אהב]ם כאשר אהבו לעשות

9. 11 ויבה[רו : <sup>22</sup>א]פרים כעוף אשר י[עוף] . . . . . ס כן י[ת]עופף כבודם מעני כבודם

הוא רב בניהם<sup>23</sup> פרי בטנם אמעוט כי במדבר א'<sup>24</sup> בעת מרו בי וינסו אתי

עשר פעמים<sup>25</sup> ונשבועתי להמיתם במדבר הלא העמדתי בניהם תחתם

ישש מאות אלף ויתר בארבעים שנה כי הרבתי אותם : ועתה בנלותם

15 אקלל פרי בטנם עד יתעופף כבודם ופרים אשר פרו ורבו מלדה ומבטן<sup>רוב</sup>

9. 12 ומהריון : כי אם יגדלו : גם כי ילדו ויגדלו ושכלתים מהניע להיות לאיש

כי אי ואבוי להם באשר סרתי מהם : בשורי בשין : ופתרונו בסמך בסורי<sup>26</sup> :

9. 14. 13 תן להם רחם משכיל<sup>27</sup> מפיל נפל כל היות זרע : צומקים יבשים : אפר' כאשר ראיתי לצר

<sup>20</sup> כימי הנבעה is evidently taken to refer to the event described in Judges 19. See also Rashi, זה נבעת בנימן בפלגש וי"א.  
זה נבעת יסאול ישאלו להם מלך ומדרו בדברי הנביא.

<sup>21</sup> עֲזִיזָה 'precious', 'rare'.

<sup>22</sup> Not so Rashi, כאהבם את בנות מואב. See also Kimhi.

<sup>23</sup> So also Kimhi and Jacob b. Reuben, *l. c.*

<sup>24</sup> To be deleted.

<sup>25</sup> See Num. 14. 22 ff.

<sup>26</sup> See Rashi : כמו בסורי מהן והוא מן מסורת דכתבין שין וקרינן סמך.

So also the other commentators.

<sup>27</sup> Hos. 9. 14 is commented upon before 9. 13. Did our author's text read so ?

בעת מלכותם כנפן נטועה ושתולה כן ישראל בארצם: ועתה כי פשעו בי אוציא אותם ובניהם אל גלות לתת אותם ביד הורגים עד שימעטו כעוללות אחרי כלות בציר<sup>28</sup> וליעזו לאמונת התורה חזין<sup>29</sup> הדבר הזה כת טרם שזממות המקדש והיום נראה בעינינו<sup>30</sup> ישראל נשארו מעט האמינו בדברי נביאיו והצליחו ולא בדברי בראנ[י]<sup>31</sup>

(verso)

כי תבשילו . . . . . [אנשים] 9. 15  
מבית למע[ן] . . . . .  
פשעם כז והגלגל [ג]לה יגלה<sup>32</sup> . . . . .  
גלה אלה: על כן ה[כה אפרים] . . . . . 9. 16  
בגלותם: <sup>33</sup> ימאסם אלהי בגלו[ת]ם . . . . . 5 9. 17  
שאריה כז לא מאסחים ולא גע[לתי]ם לכלותם: <sup>34</sup> על כן [יהיו נדרים]  
נע ונד בגוים: גפן בוק[ק] יט פרי ישוה לו: [גפן בוקק] 10. 1  
הו<sup>35</sup> גפן אשר יהפך שרשיה ת[ח]תיה . . . . .  
על כן פריה יטוה <sup>36</sup> למאוו <sup>37</sup> לנחפך ואין פרי בקרשנה . . . . .

<sup>28</sup> See Isa. 24. 13.<sup>29</sup> *וליעזו* is probably the infinitive of *לעז*, to speak a foreign tongue or to speak against (*לעז על*, see Dictionaries of Levy and Jastrow); *חזין* is the Hebrew equivalent of *בראני* l. 22), cp. *ספרים חיצונים*. The meaning is: in exile the Jews adopted views extraneous to the Torah. Our author continues: This has been written before the destruction of the Temple, &c.<sup>30</sup> Read *בעינינו* 'with our eyes.'<sup>31</sup> See above, *JQR*, N. S., XII, p. 273, note 150.<sup>32</sup> Amos 5. 5.<sup>33</sup> Likewise Jacob b. Reuben, *l. c.* (13<sup>d</sup>), *הוכה אפרים הוא בגלות*.<sup>34</sup> Lev. 24. 16.<sup>35</sup> *הוא* = *هو*.<sup>36</sup> *גפן בוקק*: Likewise Rashi, Ibn Ezra, and Kimḥi: *מִסְאָוִי* 'equal to'. *רק . . . פרי יטוה ואין ישים לו פרי והוא כמו גפן בוקק . . . וי"מ יטוה ענין יטוה ושקר כלומר הפרי ישקר לו ע"ד שאמר ותירוש יבחש בה*. The latter view is Abulwalid's (see Bacher, *Die Schrifterklärung des Abulwalid*, 70-1).<sup>37</sup> 'In its clod,' see 'Aruk, s. v. קרשן where *כרשיני בבלייתא*, Sabb. 81<sup>a</sup> is read *כרשיני בבלייתא*.



10 לנלותם ועל כן פרים יבש: כרב לפריו למען כי בעת רב פרים . . .  
 הרבו מזבחות לעבודה זרה: וכטובת ארצם להיטיב עבודת כל<sup>38</sup>  
 והם היטיבו מצבות: וגם בנלותם ברוב עיטם והונם הרבו קנות  
 10. 2 בשר מן מזבחות טבחים ועבודה נכריה ללא אלהי אמת: חלק  
 לבם מעבודת יי לעבודת שוא וגם בנלות למצות אנשים מלמ: <sup>39</sup>  
 15 עתה יערף יקפי<sup>40</sup> יהפך לעורף: <sup>41</sup> דברו דברי שקר ואלות ישוא כרת  
 ברית להפוך מצות יי ועל כן נקמתם ומשפטם מאת יי ופרח כראש  
 ולענה: לעגלות וזאת הוא נקמתם במקום עגלי זהב ובארצם: יגורו<sup>42</sup>  
 10. 5 וינחלו שבן שומרון הם סאמרה<sup>43</sup> ויתר אויבים: כי אבל עליו עמו  
 יש' בגלותם: וכמדיו הם מומרים המתעים עליו יגילו מעני ידלילו: <sup>44</sup>  
 20 והוא דומה לפסוק ישישי ושמחי<sup>45</sup> מענהו זעקי והלילי: על וגם נאמר  
 10. 6 וכמדיו הם כמרי שומרון על יש' יגילו כי הם צרי יהוד' ובני': <sup>46</sup> גם אותו  
 לאשור יובל: יש' יובלו לאש<sup>46a</sup> בגלות ויהיו מנחה למלך ירב אז יבש ויכלם יש'

<sup>38</sup> This abbreviation is not clear to me.

<sup>39</sup> See above, p. 265.

<sup>40</sup> יִפְקֵי. He (God) will turn His neck (to them). Cp. Joshua 7. 8 and Jer 18. 17. But Kim : בעריפיה וכן חשך בעריפיה : הוא האויב יערוף אותם לפני : See also Jacob b. Reuben. *l. c.* (13<sup>d</sup>) : מזבחותם.

<sup>41</sup> Verse 9 is not commented upon. Perhaps it was dealt with above, fol. 2, r., l. 1. כי לא יראנו.

<sup>42</sup> This word is taken to mean 'dwell'. Rashi, &c., translate 'to fear'.

<sup>43</sup> סַמְרָה 'Samaritans'.

<sup>44</sup> דָּלַל, to pretend to be cheerful and familiar with somebody. Our author means here the Christians who attempt to traduce Israel.

<sup>45</sup> Lam. 4. 21.

<sup>46</sup> See Ezra 4. 1. According to this explanation the Samaritan priests actually rejoice over the overthrow of Israel. In general our author refers these verses to the exile in accordance with his general theory.

<sup>46a</sup> לאשור.

(fol. 3, recto)

10. 7 [שומרון] . . . . . [נד]מה והחרישנו<sup>47</sup> שרי  
[מארין תר]<sup>48</sup> . . . כל עבודתם . . . מלפני איביהם . . . ת  
10. 8 . . . . . : קוין ודרדר יעלה על מיבחותם  
5 . . . . . ים ו . . . יפלו עליהם ההרים  
. . . . . הבוא . . . ת ה<sup>49</sup> והוא עתיד להיות;  
10. 9 [מימי הגבעה חטאת יש] . . . . . בני בנימן בעוות וגם יש'  
. . . . . בישקוצי נזים וגם בפסל מיכה<sup>50</sup> והם חשבו  
עלי בזבים<sup>51</sup> ולא תשיגם מלחמה וחרב ולא יקטלו כי קנאו להלחם על בני  
10 עלוה ופתרון בני עולה<sup>52</sup> בני . . . בני בנימן אשר חטמו בזון: וגם פתרו  
הלא תשיגם גם מלחמה על חטאתיהם: בני עלוה פתרו כבני עלוה מעשיהם  
10. 10 ובני עלוה הם בני עשו:<sup>53</sup> באותי ואסרם באות נפשי ואסרם: ומעני באותי  
הוא דברו בו ישיש יו':<sup>54</sup> ואספו עליהם עמים הם אויבים למען לאסור אתם  
בגלות: עונותם דומה לו מעונן כאשר מתפאל:<sup>55</sup> והם יתני עונות  
15 אחת מי פשע יעקב הלא שומרון: יננית ומי במות יהוד' הלא ירוש':<sup>56</sup>  
יננית עונותם אחת בארצם ואחת בגלותם: ופתרון אמת נכון מיטתיהם  
כי יננית רעות עשה עמי:<sup>57</sup> כי גם בגלותם עזבו תורת אמת מקור מים

<sup>47</sup> is taken to mean 'become silent'. Likewise Rashi and Jacob b. Reuben. But Ibn Ezra to Hos. 4. 6, followed by Kimḥi and moderns, translate 'cut off'.

<sup>48</sup> Isa. 29. 4.

<sup>49</sup> This seems to be the end of a verse which I could not identify.

<sup>50</sup> See Rashi and Jacob b. Reuben, *l.c.*: ד"א מוכן הגבעה חטאת והוא: פסל מיכה.

<sup>51</sup> Cp. Hos. 7. 13.

<sup>52</sup> So also all commentators.

<sup>53</sup> See Gen. 36. 40.

<sup>54</sup> Deut. 28. 63.

<sup>55</sup> 'to use magic'; פָּאֵל 'to take an omen'. Our author derives מעונן from עון 'sin'; thus one that uses witchcraft is a sinner. Already R. 'Akiba and his school discussed the meaning of this difficult word. See Sanh. 65<sup>b</sup>, bottom. Ibn Ezra to Lev. 19. 26 connects the ענן with עָנָן 'a cloud'.

<sup>56</sup> Mic. 1. 5.

<sup>57</sup> Jer. 2. 13.

חיים ללמוד מצות אנשים מל' וכלאם בראני הנמשלים כבודות נשברות רקות  
 בלי מים <sup>58</sup> ואפרים הם יש' אנכי למדתים באהבה וגם יסרתי אתם וגם שמתי אתם 10. 11  
 כעגלה מלמ' האהבת לרוש: ואני עברתי וגם הטיבותי אצלחתיאיהם <sup>59</sup> בדברים 20  
 רבים ונעימים ואתם תהיו לי ממלכת כהנים עד שהיו עונים נעשה ונש' <sup>60</sup>  
 ובימי יהושע אמרו לא כי את יי' נעבוד: <sup>61</sup>

(verso)

. . . . . ש . . . . .  
 . . . . . כי . . . . .  
 . . . . . מואי . . . . .  
 . . . . . יהודה ובתורת . . . . .  
 5 בן הם יהגו . . . . .  
 וגם צויתי לאנשי . . . . .  
 ויהיה כי יבאו עליך כל הדב הא חב [והק] <sup>62</sup> . . . . .  
 כי תשמע בקול יי' [אלה לשמ מצ וח] <sup>63</sup> . . . . .  
 10. 12 ובדברי נביא: ועת לך [רוש את יי': מענה] בכל עת כב עשה צדק ומשפט  
 בכל עת: <sup>64</sup> ואף כי בעת צרה [כב וישב בצר לו: <sup>65</sup> ובזאת תדע כי דבר על  
 גלות עד יבא ויורה צדק לכם: ובימי אבותינו אין חפץ לדבר עד יבא

<sup>58</sup> Our commentator mentions three explanations for עוונותם. In all of them it is taken to mean 'sins' (= עוונותם). This is also the translation of Gk., Syr., and Vulgate. On the other hand, Rashi, Ibn Ezra, and Kimḥi connect it with ploughing = מענה (see 14. 14; Ps. 129. 3). Abulwalid (see Bacher, *l. c.*, 63) translates 'the two (female) plowers', i. e. the sinful states Ephraim and Menasse. V. 11<sup>b</sup> continues the metaphor of ploughing as sinning, as found in v. 10.

<sup>59</sup> <sup>ע</sup>IV, 'to improve', 'bring in order'.

<sup>60</sup> Exod. 19. 6, 8, 24. 7.

<sup>61</sup> Joshua 24. 21.

<sup>62</sup> Deut. 30. 1.

<sup>63</sup> Deut. 30. 10.

<sup>64</sup> Ps. 106. 3. See also Kimḥi: פירושו כתרנומו הוא: ועת תדרשו השם לרוות הזרע בכל עידן וכי' והחכם ר' אברהם ב"ע פי' ועת תדרשו השם לרוות הזרע. או יבא מלקוש.

<sup>65</sup> 2 Chron. 15. 4.

10. 13 כי הוא עמם לשלוח נביאיו: <sup>66</sup> חרשתם במצות אנש' אשר הוא רשע  
 על כן קצרתם ריק ועולה: אבלתם בגלות בידי מלכיות פרי הכחש אשר  
 כחשתם במצות: כי בטחת בארץ יט' בדרכי הרע ובגבוריך ובנביאי השקר  
 10. 14 ובגלות בטחת ונשענת בתקליר ומצות אנש' מל': <sup>67</sup> וקאם שאון: על כן  
 ימוקו עליכם שאון לאומים וכל מחמדי עיניכם אשר בכל ערי המצצר  
 ייטורדו היטורדים כשור היושבים בשלום בלי פחד: וגם אמרו כי שלמן  
 הוא מקום אשר יטורדו אויבים: וגם בית ארבל יטורדו ביום מלחמה קשה להרג  
 ולהשליך חלל אם על בנים: <sup>68</sup> ככה עשה לכם בית אל עשה האלהים נקמתו בכם מפני  
 20 רעת נפשכם אשר עשיתם בבית אל: על כן בעת השחר בעת אשר יתעוררו  
 כל הישינים לקום ולדבר ולעשות מלאכתם בעת הקיצה

(fol. 4, recto)

11. 1 קראתי אותם בני בכורי . . . . .  
 11. 2 כעבודה זרה נכריה וקרא . . . . .  
 11. 3 ביניהם . . . . . ולעבור בעבודתם: ואנכי  
 | תרגלתי לאפ' קחם על זרועתיו | וגם פתרו תרגלתי

<sup>66</sup> Our commentator takes ויורה 'till he will come to teach righteousness', Ibn Ezra's translation we have just seen. Rashi has both explanations. Jacob b. Reuben (*l.c.*, 14<sup>a</sup>) evidently had in mind the above comment by stating to the contrary, ועת לדרוש דבר לאנשי דור הנביא.

<sup>67</sup> See above, p. 265.

<sup>68</sup> Two explanations of the obscure שד שלמן are given. The first is found also in Rashi: בית מארב על יד מארב בשלום פתאום על יד מארב. Jonathan, followed by Menahem b. Saruq, take ארבאל as 'a place of ambush'. But Dunash b. Labraṭ declares it to be a geographical name. So also our author. Samuel b. Hofni took שלמן = 'שלמנאסר'. See Berliner, *Ozar Tob*, 1879, p. 56: ר"ל: ובאמרו כשד שלמן בית ארבאל ר"ל: שלמנאסר בחסרון אסר ובאמרו נצרים באים מארץ מרחק ר"ל Jer. 4. 16 נבוכדנצר בחסרון נבוכד נצרים בחסרון נבוכד וכדומה לזה מן הקצורים. See also Ibn Ezra and Kimhi to Hos. and Jer. *a.l.*

<sup>69</sup> Exod. 4. 22.

5 . . . . . הנביא דבר כי קחם יי

[על זרועתיו] <sup>70</sup> . . . . . [ולא ידעו] כי רפאתים מכל מחלה כִּזְּ כי

II. 4 [אני יי רפ:] <sup>71</sup> בחבלי אדם אמשכם [בעבדות אהב] בחבלים משכתים כי אם כרת

. . . . . וכהן ולוי ומשכן ומקדש ובכל

. . . . . ם עול ה[מצ] ועול התורה . . . אים על לחיהם: ואט אליו

10 אני נשאתי אותם כי ה . . . . . וגם שכנתי בתוכם: היהיה הדבר הזה

כי ישב אלהים עם בני אדם על ה[ארץ הנה השמו וש] השמ' לא יכלכלוהו <sup>72</sup> ואיך יכול במקדש

קטון: ואולם מרוב אהבתו אותם הראתי כבודי על הכפורת כאשר אני אוכיל בתוכם

על כן אמר אוכיל והוא בכבודו יכיל בכבודו <sup>73</sup> את הכל ולא יוכל כי הוא גדול על הכל

אוכיל אותם הו עלי מן אז אלכלאם <sup>74</sup> כמו וירד יי אנבע אלהים: <sup>75</sup> לא ישוב לא ירנע <sup>76</sup> יש' II. 5

15 אל אדמתם כי אישליכם אל גלות בבל ואשור ומלכי גוים יהיו עליהם מלכים כי מאנו

II. 6 לשוב אל יי וחלה לשון תחלה: ויבתרי <sup>77</sup> הריגת חרב בעריו: וכלתה והשמידה בדיו דהוקה <sup>78</sup>

II. 7 מענין גבוריו <sup>79</sup> ממועצותיהם אשר יעצו לנפשם: על כן תשיגם כל הרעה הזאת: ועמי

<sup>70</sup> Rashi and Kimḥi refer this to Moses who was their leader (see Num. II. 12).

<sup>71</sup> Exod. 15. 26.

<sup>72</sup> Cp. 1 Kings 8. 27.

<sup>73</sup> Repeated in the manuscript.

<sup>74</sup> 'מֵאָזָר הַכְּלָמ', metaphor of speech'.

<sup>75</sup> Exod. 19. 20, 8. 15. According to our commentator אוכיל is from כול 'to contain'. (So also Jacob b. Reuben, *l. c.*: (כמו אלפים בת יכיל). God can comprise everything, but cannot be comprised. Rashi, Ibn Ezra, and Kimḥi take אוכיל as a noun = אָכַל 'food'. But Abulwalid thinks it to be the Hiphil of אָכַל; אוכיל = אֶאֱכִיל. See Ibn Ezra: ואט כמו אטה ומלת: אוכיל שם דבר כמו אכל בכסף, הויתי מטה אליו אוכל ור' מרינוס אמר כי אוכיל ראוי להיותו אאכיל . . . ופירש ואט כמשמעו שהייתי מאכיל אט (i. e. I fed gently).

<sup>76</sup> 'רָגַע' 'to return'.

<sup>77</sup> 'בִּדָּא' 'to begin'. Of course Rashi's (&c) explanation, 'to fall', is more correct (cp. 2 Sam. 3. 29).

<sup>78</sup> ? Read perhaps דְּהוּכָה, 'an instrument for breaking anything'.

<sup>79</sup> So also Rashi and Jacob b. Reuben.



תלואים: דומה לו התלאה ונלאו<sup>80</sup> מישובתי שובב מרתר<sup>81</sup> מן דרך אמת זאת נבואת  
הושע על עם נלות: ועמי בתלאה ועני<sup>82</sup> למשובה ולא לתשובה

(verso)

שלא . . . . . |רן עיהם . . . . .  
חילוף מצות ומעדים . . . . .  
חושבים כי מן התורה . . . . .  
יצו אותם: ואל על יקראוהו . . . . .  
רועיהם: ועד היותם . . . . . [על בו לא]  
ירומם אתם אלהים: <sup>83</sup> אך אתנך אפר ואיך [אמנך ייט] . . . . . 11. 8  
תורת לא יכשר למנך כי לא ראוי אפרים . . . . . ואיך אענה  
בך כמו<sup>84</sup> כמשפט סדום במעשיו הרעים כסדום כב ויגדל  
עון בה עמי מחט' ס: <sup>85</sup> ואולם בעת אשר אנזור עליך לעשות בך כסדום  
אזכור בריתי אשר ברתי את אבותיכם ואזכר רחמי ולא אשחיתכם כב 10  
נחפך עלי לבי יח' נב' נח': לא אעשה חר' א' ולא אש' מן דברי ולא אשחית  
אפרים היא ייט' כי דברתי ואזכר לא אעש' כלה: <sup>86</sup> ולא אעשה חרון אפי א' <sup>87</sup> 11. 9

<sup>80</sup> Exod. 18. 8, 7. 18. תלואים is taken from לָאָהַ/√; 'my people are troubled'. This is of course untenable. Rashi, Ibn Ezra, and Kimḥi translate 'my people are in suspense', from תָּלַה/√. See also Jacob b. Reuben.

<sup>81</sup> Isa. 57. 17. 3, 8, 'to be led back, to be converted'.

<sup>82</sup> ועני' 'and afflicted', because they are for retrogression and not for repentance. Rashi follows Jonathan that here תשובה = משובה. Cp. Kimḥi: ורש"י ז"ל פי' למישובתי ענין תשובה . . . ולא מצאנו משובה כי אם לגנאי. וכן ת"י ענין תשובה.

<sup>83</sup> Our author refers to God. Rashi, Kimḥi, and Jacob b. Reuben translate '(the people) do not exalt Him (God)'. But Joseph Kimḥi took ואדוני אבי = ירומם 'none of them shall be exalted'. See Kimḥi: ז"ל פי' ירומם בערי כמו בפתח אמר לא יעלה אחד מהם למדרגה שחושב לעלות אליה.

<sup>84</sup> The first two letters of the following word. There is a stitch in the vellum of the manuscript on which the scribe could not write.

<sup>85</sup> Lam. 4. 6.

<sup>86</sup> Jer. 46. 28.

<sup>87</sup> To fill out the line.

להשחית ולעשות כלה כי אל אנכי לא אשקר ולא אנחם: ולא איש אנכי וכן  
 ארם כי אשקר ואנחם: <sup>88</sup> בקרבך אנכי האל הקדוש לשמור אתכם פן יאבדו  
 15 אתכם גוים עד' א'ש'ר יא'שמו' <sup>89</sup> ואולם לא אבוא בעיר לשכן בחוככם כימי קדם  
 עד אשר תשובו: <sup>90</sup> אחרי יי' ילכו: עד אשר יאשמו יש' ובקשו פני אֵל <sup>91</sup> ואחריו  
 ילכו אז באריה ישאג כב' ויי' מצוין ישאג: <sup>92</sup> ויחרדו בנים מ' כי יקבעם  
 יחרדו כצפור מכל גלותם וישובו אל אדמתם

(fol. 5, recto)

והושבתים ואקדעם: <sup>93</sup> . . . . .  
 12 I [סבבוני בכחש אפר ובמרמה בית יש'] . . . . . וגם הארכתני גלותם למען כי סבבוני  
 [בכחש] . . . . . ובמרמה . . . . . פתרו תורתי להקל  
 . . . . . בי . . . . . כאשר הם רודים ומושללים בנפשם  
 . . . . . כי עם אל הולכים בקרי ולפני הקדוש <sup>הם</sup> 5  
 . . . . . [ק]דושים הוא לשון יחיד כב' כי אלהים קדוש' הוא: <sup>94</sup>  
 12. 2 [א]פרים רעים רוח הם בגלותם: הם עושים מצות אנשים מלמדה: אשר  
 מועדיהם [ו]חקותיהם כרוח עובר וכרדיפת קדים: וברית עם אישור  
 יכרתו מענהו הו' לכת בחקות הגו': <sup>95</sup> אך כל גלות בשם אשור ומע': כאשר  
 12. 3 קרא כל יש' בשם אפ': וריב ליי' וכצומה לרב אלעאלמין מע יש' ויבאפיהם  
 12. 4 פעאלהם לאנהם תרכו תורת אלהים וקלדו ללנאם: <sup>96</sup> בבטן עקב: ולא זכרו  
 בלבבם ברית יעקב אביהם אשר הוא עקב מענהו היטביל עם אחיו בבטן

<sup>88</sup> Cp. Num. 23. 19.<sup>89</sup> To be deleted.<sup>90</sup> By בעיר Jerusalem is meant. Jonathan, Sa'adya, Rashi, &c., all take בעיר to refer to any other city, i. e. God promises to dwell in no other city but Jerusalem.<sup>91</sup> See Hos. 5. 15.<sup>92</sup> Amos 1. 2.<sup>93</sup> <sup>עָבַד</sup>, IV, 'to place', 'to seat'.<sup>94</sup> Joshua 24. 19. So also Kimḥi and Jacob b. Reuben.<sup>95</sup> = הגוים.<sup>96</sup> Here the whole comment is given in Arabic: God has a trial with Israel, and He will requite to them their works because they forsook God's Torah and imitated man.

להיות אות ליראי אלהים: ובאנו שָׁרָה כִּסֵּר הַשּׁוֹרֵר עִם מִלֶּאךְ לְהוֹיֹת  
 12. 5 לְאוֹת כִּי יִי נֹתֵן לִיעָף כֹּחַ הֵם יִרְאוּ אֱלֹהִים: וּבְאוֹנוֹ וּבְקוֹתָהּ: <sup>97</sup> וַיִּטֵּר אֶל מִלֶּאךְ  
 15 וַיּוֹכֵל לְהוֹיֹת לְאוֹת כִּי צְדִיקִים הֵם נִכְבָּדִים לִפְנֵי אֱלֹהִים מִן מִלְּאכִים: <sup>98</sup>  
 בָּכָה וּלְמָה בָּכָה <sup>99</sup> כִּי הִיָּה בִּכְחוֹ גְבוּר מִן מִלֶּאךְ בָּכָה וַיִּתְחַנֵּן בְּעַד  
 זָרְעוֹ לִפְנֵי אֵל כִּי רָאָה עֲתִידוֹת אִשֶּׁר לִזְרַעוֹ: עַל כֵּן כָּת' אַחֲרָיו  
 בֵּית אֵל יִמְעַ' יִמְצָא אוֹתָנוּ וְשֵׁם יִדְבֵּר עִמָּנוּ: מִדַּעְתִּי כִי הִכְת' בֵּית אֵל  
 יִמְצָאנוּ וְשֵׁם יִד' ע': הוּא דְּבָרֵי הַנֵּב' אִשֶּׁר נִבְּאוּ עַל עֲנוֹת יִשְׁ'  
 וְעַל עֲנִי יִרְבַּעַם וַיִּתֵּר חֲטָאוֹת יִשְׁ' וְעַל כֵּן כָּת' לְמַעַלָּה  
 וְרִיב לִי' עִם יְהוּד' וּלְמַטָּה כָּת' וְאַתָּה בְּאַלְהִיךְ תִּשֵּׁ': <sup>100</sup>

(verso)

מִן עֲנוֹתֶיךָ . . . . . הוּא פּוֹקֵד . . . . .  
 12. 7 תִּשֵּׁ' מִן עוֹל' <sup>101</sup> וּבִתְחִלָּה חֲסֵד וּמִשְׁפָּט שְׁמוֹר: וּמִשְׁפָּט [תּוֹרַת]  
 מִשֶּׁה וְאַחֲרָי שְׁמִירךְ [אֵת] ה[מ]צוֹה אוֹ תְּקוּהָ אֵל [אַלְהִיךְ תִּמְיֹד] . . . . .

<sup>97</sup> <sup>שָׁרָה</sup> 'power'. So also Rashi &c.

<sup>98</sup> See above, p. 481.

<sup>99</sup> According to our author Jacob wept. But the other commentators refer it to the angel.

<sup>100</sup> Hos. 12. 7. עֲמוֹ is taken literally in the plural; the prophets say that. Similarly Ibn Ezra: הִנֵּה אֵל פְּעָמִים הִנֵּה: וּבִעֲבוּר יִשְׁהַמְלֹאךְ נִרְאָה בְּבֵית אֵל פְּעָמִים הִנֵּה: וְיִרְבַּעַם בְּבֵית אֵל הַמָּקוֹם שֶׁעַר הַשָּׁמַיִם עַל כֵּן הִתְנַבְּאֵתִי אֲנִי וְעַמִּי עַל יִרְבַּעַם בְּבֵית אֵל הַמָּקוֹם מְלֻכּוֹתוֹ. But Dunash b. Labrat [רס"נ] תְּשׁוּבוֹת עַל רַס"נ, ed. Schröter, p. 150, no. 150<sup>a</sup>) takes עֲמוֹ = עֲמוֹ. So also Abuwalid in *Kitab al Mustalḥik* (ed. Dernbourg, *Opusculs et Traité de Abou'l Walid*, p. 216), followed by Jacob b. Reuben. Ibn Ezra in *שְׁפַת יִתֵּר*, p. 35, no. 109, polemizes against Dunash. וְשֵׁם יִדְבֵּר עֲמוֹ אָמַר ר' אֲדוֹנִים כִּמּוֹ עֲמוֹ וְלֹא יִתְּכֵן שִׁיּוֹסִף. הַנְּבִיא אֵלֹהִים וְהִתְנַבְּא עַל יִרְבַּעַם בֶּן יוֹאִשׁ בְּבֵית אֵל. וְשֵׁם וְהִתְנַבְּא עַלֵּיו הוֹשִׁיעַ בֶּן בָּאִי וּבִעֲבוּר שְׁנֵיהֶם אָמַר כִּי הַמִּלֶּאךְ מִצָּא יַעֲקֹב בְּבֵית אֵל בְּשׁוּבוֹ. This explanation is different from the one given in his commentary, as cited above. See also Kimḥi, who cites Sa'adya's view that עֲמוֹנוֹ אוֹ עֲלֵינוּ עֲמוֹנוֹ.

<sup>101</sup> תְּשׁוּבָה מִן עֲנוֹת . . . . .

- מבלי ישוב אל תורת משה הלא תקוה . . . . .
12. 8 בזאת תדע כי על גלות דבד הדבר הזה . . . . . [כנען בידו]
- אשר תעו כל אחד בסחורתו כב איש לבצעו מן [קצרו] <sup>102</sup> . . . . .
- ולחקור בתורה כי הם הומים אחרי מאוני מרמה ומענים . . . . .
12. 9 ויאמר אף; ובאחרית כי יבא יום פקודה ועת צרה אשר כספם [ב] חוצות [י] ש[ליכו]
- מפחד נפישם אז יאמרו עשירי גלות אך כי עשרתי מצאתי כח לי: כל יגיעי
- 10 אשר יגעתי לצבור כסף וזהב: לא ימצאו לא יכפו לי <sup>103</sup> נקמת עון אחד: ועשירי לא יטוה לי מאומה כב לא יועיל הון ביום עברה: <sup>104</sup> וגם פתרו כי אמרו סחרי גלות הבוטחים בעיטתם ובסחורותם: הלא טוב לנו כי ניגע לעשות עושר למען נמנע רעב וכל צרה מן עצמינו ביגיע ידינו ובנכסנו עד לא ימצאנו פחד צרה כב האומרים לא תגיש ותק' ב' הר': <sup>105</sup> וגם יאמרו אנשי גלות עלינו לעשות סחורה כב יגיע כפיך כי תאכל <sup>106</sup>
- 15 ולא ידעו כי פתרון יגיע כפיך הוא עשות מצות יי על כן אמר א' <sup>107</sup> אשריך וטיב לך: ואנכי יי אלהיך מא: הדבר הזה הוא ויעוד א' תואעד ותהד כלדי יקול אלקאול אנא לך: <sup>108</sup> כן דבר יי לאנשי גלות אני האלהים אשר מארין מצ' אשר הושבתי אבות' במדבר כי תעזבו כל עיטרכם ותנוסו במדבר: ודברתי דברי הנבואה
- 20 על הנביאים להגיד עתידות למען להיות לאלהים
12. 10
12. 11

<sup>102</sup> Isa. 56. 11.

<sup>103</sup> כָּפוּ 'to be a match for', 'to be equal to'. So also Rashi: לא ממוני לא. Cp. also Jacob b. Reuben, *l. c.* ד"א ויאמר אפרים זה על דרך ניהום והכנעה: וא' אמת נתעשרתי: <sup>104</sup> ואולם מה יועיל לי הוא מן עושיק כי כלל יגיעי לא ימצאו לי עון א' יטחטאתי. ועל הפתרון הראשון ישוב אל האנשים ואל הב' יהיה כמו לא ימצא (Joshua 17. 16).

<sup>104</sup> Prov. 11. 4.

<sup>105</sup> Amos 9. 10.

<sup>106</sup> Ps. 128. 2.

<sup>107</sup> To fill out the line.

<sup>108</sup> 'An eternal warning and threat do I, the speaker, tell thee.' תואעד. infin. 6 of وَعَدَ; כלדי, infin. 5 of حَدَى. תהדד, infin. 5 of حَدَى.

fol. 6, recto)

. . . . . מִה . . . . . ה פנים  
 . . . . . עד . . . . . לא לשוא  
 . . . . . הוא בהרתי . . . . . כִּי רק אחכם  
 . . . . . [ידעתי מכל מיטף האד] <sup>109</sup> . . . . . ביה: לא דבר  
 5 . . . . . [וביד הנביאים] אדמה כי הוא . . . . . מות: אך דבר  
 . . . . . יומת רבות . . . . . מעשים אשר הוא  
 . . . . . ותפסירה בליאן אלשר <sup>110</sup> ליש: וחומת אנך <sup>111</sup>  
 כור אנך ב[ע]ן <sup>112</sup> כי לא יוכל איש לצאת כן חומת אנך ומענהו הוא  
 12, 12 בית הכלא לעצור יש' בנלות: אם נלעד און: ואם יאמרו גלותיים כי הדברים  
 10 האלה דבר לראשונים העבדים אלהים אחרים ויובחו בקר ועאן לאילים ועל  
 כן השיב על ידי נביאיו: אם הראשונים אשר בנלעד היו באון וישא  
 ובנלל שורים זב' לגלולים כי גם מזבחות טבחים בנלות גודנא אלקעא בין <sup>113</sup>  
 אכול בשר בלא קרבן: ישחט השור כו' איש': לחטוא ללי לאכל  
 על הדם <sup>114</sup> הרבו למאד בנלות לרב כאבנים וכלים  
 15 12, 13 אשר על תלמי ישרי: ויברה יעקב  
 ולא זכרו החסדים

<sup>109</sup> Amos 3. 2.<sup>110</sup> بَلَيَانَ الشَّرِّ 'its explanation is the vanishing of wickedness'. What Biblical word is translated here is unknown.<sup>111</sup> Amos 7. 7.<sup>112</sup> בעין 'tin'; see Kelim 30. 3. Just here no reference is made by our author to the Arabic equivalent, which is like the Hebrew (الزلق). See Rashi and the other commentators, and cp. the views of Menaḥem b. Saruḡ, Dunash, and Menaḥem's disciples (in Stern, תשובות תלמידי מנחם, 99). Why this verse is introduced here is not clear.<sup>113</sup> For גודנא read גוּנָנָא, جَوْنَنَا الْقَمَّاءَ يَمِين, 'we have distinctly permitted the law' to eat meat without a sacrifice. (I am obliged to Dr. Hirschfeld for assistance in elucidating the meaning of these Arabic words.)<sup>114</sup> Isa. 66. 3, and cp. 1 Sam. 14. 14.



(verso)

אשר עשיתי עמם ועם אביהם כי בברוח יעקב] . . . . .  
 ולא יכול לקחת אשה כי אם יהיה עבד ללבן . . . . .  
 וישיבהו בשני מחנות: ויצילהו [מעשו] . . . . .  
 מפניו אל ארץ אחרת כֹּכ וילך [אל ארץ מפני יעקב אחיו]<sup>115</sup> . . . . .  
 5 שָׁנָה וחמש שנים היה הוא לבדו לשבעים [נפש]<sup>116</sup> . . . . .  
 וגם מעט שנים היו לרכבות ודָב כִּבִּין<sup>117</sup> עמים: [ובנביא העלה]  
 אותם ממצרים וב[נביא] . . . נשמרו מכל רעות . . . [הכעים אֶת תמר]  
 ולא זכרו אתם וגם הכעיסו לא'<sup>118</sup> בתמרורים כי המרירו לנביאיו על כן  
 כת' כי המרו את רוחו<sup>119</sup> ועל כן שלם להם קצה גמולם: ויכל בהבל ימ':<sup>120</sup>  
 10 ודמיו עליו יטש: דמיו בו בצוארו<sup>121</sup> כי המיתם: וחרפתו ישיב לו בגלות  
 כֹּכ הינו חרפה לשב'<sup>122</sup> כדבר אפ' רתת כי הלעינו בנביאי יי' ומלעיבים במלאכיו  
 כדבר דברי ילדים קטנים: רתת אלחנ':<sup>123</sup> נשא הוא ביש' נשאו מלכיהם  
 עון ופשע ביש' כירבעם<sup>124</sup> נשא עגלי זהב ביש' ואחאב בן עמ'<sup>124a</sup>  
 התעה אותם בבעל כֹּכ ויאשם בבעל וימת:  
 מעני וימת אמר וקד עצא:<sup>125</sup>  
 ומדעתי יכשר כי נפתר

<sup>115</sup> Gen. 36. 6.

<sup>116</sup> Here probably the number of years is given from the time Jacob left his parents' house for fear of Esau to his arrival in Egypt at the head of a family of seventy. Cp. the chronology in Seder 'Olam, c. 2: אבינו יעקב היה: 130 בשעה שנחברך בן סֹנ שנים וכו' When he came to Egypt he was 130 years old (Gen. 47. 9).

<sup>117</sup> These dotted letters are doubtful. For כבין read probably בין. See Exod. I. 6.

<sup>118</sup> לאלהים.<sup>119</sup> Ps. 106. 33.<sup>120</sup> Ps. 78. 33.<sup>121</sup> 'For he (the people) killed them (the prophets).'
<sup>122</sup> Ps. 79. 4.

<sup>123</sup> Read perhaps אלחנ', striking the foot on the ground', i. e. disparaging the words of the prophets.

<sup>124</sup> So also Ibn Jiktila (see Poznański, *Mose b. Samuel Hakkohen Ibn Chiquitila*, 102, bottom: כדבר אפרים רתת. זה על ירבעם שחיה מאפרים.

<sup>124a</sup> עמרי.

<sup>125</sup> עמ 'to strike one with a stick or a sword'. So also Kimḥi: וכיון שאשם בבעל מת כלומר נגף לפני אויביו כאלו מת.

(fol. 7, recto)

. . . . . [נביאי הבעל] אשר המית אליהו ואחריו יהוא בן נמישי ולא

[נשארו ביש אשר לא כרעו לבעל רק] שבע אלפים: <sup>126</sup> ועתה יוסיפו לה' כי גם 13. 2

. . . . . ם ביד תורחו הם עושים בחליי

. . . . . [ת]ורה אשר לא צוה יי ועוד התעו

. . . . . אשר ה[ם] בדים מודעת לבבם: כתבונם בעקלהם: <sup>127</sup> 5. . . . . ככ' ועבדתם שם אלהים אח': <sup>128</sup> וכת' וימים רבים לייש'[ללא אל א'] <sup>129</sup> . . . . . איש [גלוליו] ל ע וגו <sup>130</sup> כי כל התועבה אשר בחילוף

הת[ו]רה הוא כגלולים ו[ב]זובחי אדם כי כל המתעה את יש' מן התורה הוא

כזובחי אדם וכאשר עגלים ישקון: ועוד תעו בגלות בכסף וזהב וסחורות:

10 ועל כן נוגבים ועושים ומעותים מאזני מרמה וגם מכחשים ונשבעים

ומדברים שקר ועוזבים את תפלתם: וגם יחללו שבת ומועד: כי משאותיהם

נישאים ביד גוים: הלא כל אלה רע מן עצבים וגם יתפללו ואין לבם עמם:

וזובחי אדם כי בעושה אשר יקחו נכסי רעיהם ורכילות וקרין <sup>131</sup> היאכשפיכות דמים ככ' לא תעמד על דם רעך: <sup>132</sup> אנשי רכיל ה' ב' ל'15 יפך דם: <sup>133</sup> והם לרמם יאר': <sup>134</sup> להודיעך כי כל מעשה גלות כתועבתאלהים אח' ועל כן אמר והם פונים אל אלהים אח': <sup>135</sup> והדבר הזה כאין <sup>136</sup>

דבר על גלות: לכך יהיו כענן בקר אשר אין בו תקות מטר וכטל 13. 3

אשר ילך טרם זרחה השמ' כאבק וכמיון ירח בסערה מן הגורן

וכעשן מארבה כלם כרגע נודדים ואינם' כן תהיה אחרית כל

<sup>126</sup> See 1 Kings 19. 18.<sup>127</sup> عَقْل 'understanding'.<sup>128</sup> Jer. 16. 13.<sup>129</sup> 2 Chron. 15. 3.<sup>130</sup> Ezek. 20. 31; וגו' = ונומר.<sup>131</sup> قَرْض 'a loan or debt on interest'.<sup>132</sup> Lev. 19. 16.<sup>133</sup> Ezek. 22. 9.<sup>134</sup> Prov. 1. 18<sup>135</sup> Hos. 3. 1.<sup>136</sup> Can also be read כאין. Probably read כאן here.

(verso)

אלה ה'כ'ת' הכת<sup>137</sup> ועתה . . . . .  
 בקצף ואחרי כן . . . . . עתיד . . . . .  
 3. 5 לא ערים ולא מושב ולא מים . . . . . [בארץ תלֵא]  
 13. 6 תיה ופלאה; <sup>138</sup> כמרעיתם: הרבר הזה . . . . .  
 5 מנעריך כן דבר יי' ליש' מן ה . . . . . [לחם]  
 אבירים<sup>139</sup> הוא מטעמים . . . . . הוא [עין] יפה . . . . .  
 מאבל וענן לסכת יומם ואש לגר לילה . . . . .  
 ונבאי<sup>140</sup> בתוככם ורחמי [מתקדם לפניכם כי יי' אלה מת]הל בקרב מה<sup>141</sup> ועם כל  
 זאת ממרים הייתם עם יי'; <sup>142</sup> ואחרי אשר הבאתי אתכם אל המנוחה ואל הנחלה<sup>143</sup> אר[ץ]  
 10 זבת חלב וד': ואתם הרעותם לעש': <sup>144</sup> על דבר כמרעיתם: כל אשר הרבתי  
 טובם ומרעיתם הם הוסיפו על רעתם: הוא וישמן יסורון ויב': ישמנו עיטתו;<sup>145</sup>  
 13. 7 על כן ואחי להם כמו שחל עד אשר מתו כשש מאות אלף;<sup>146</sup> על דרך אשור  
 דומה לו אשורנו;<sup>147</sup> אפגשם הייתי פוגש אותם כדוב שכול גם במדבר גם  
 13. 8 בארצם: ואיבלם ישם כל': לשון משל מענהו ואבֵלם: שיחתך יש' מענהו השיחתך

<sup>137</sup> 'The sect' (?), i. e. the Rabbanites.

<sup>138</sup> This is evidently the rendering of ארץ תלאובות. تَلَا means for تَلَا means in Persian 'empty, void' (cp. תוהו). Thus תיה, an emptiness; تَلَا, an extensive desert without water or herbage.

<sup>139</sup> Ps. 78. 25. Evidently reference is made here to the Manna which the children of Israel had in the wilderness.

<sup>140</sup> ונביאי = i. e. Moses.

<sup>141</sup> Deut. 23. 15.

<sup>142</sup> Deut. 9. 7, 31. 27.

<sup>143</sup> Cp. Deut. 12. 9.

<sup>144</sup> Jer. 16. 12.

<sup>145</sup> Deut. 32. 15; Jer. 5. 28.

<sup>146</sup> i. e. דור המדבר.

<sup>147</sup> Num. 24. 17. So also Rashi: כל אשור שבמקרא דגש זה רפי שאינו שם מקום Assyria' אלא ארוב ואשקוד כמי אשורנו ולא קריב. But Abulwalid (see Bacher, *l.c.*, 101) translates, 'a trodden way', i. e. a way crossed by many, opposite to דרך לא סלולה. Likewise Ibn Ezra: אשור תואר כמו עצים (עצים read) שילבו אשורי אדם בו. See also Kimhi.

15 אי<sup>148</sup> יש' תענוגך וטובות אשר נתתי לך הם אשר השחיתוך כי בכל עת צרה הייתי  
עורך ואתה היית חושב כי כחך ועוצם ירך עשה לך כל הטובות: <sup>149</sup> ופתרון  
שני השחיתך אלהים כי הסתיר מפניו ממך בעונותיך כי עזרתך וכחך <sup>150</sup> מאלהים  
ועתה כי השליך אתכם מפניו מי יעזור אתכם: אחי מלכך ואשר בטחת במלך 13. 9

(fol. 8, recto)

מושיעכם . . . . .  
ל[ך] בימי שמואל<sup>151</sup> . . . . .  
בעונותיכם . . . . .  
אתם לחוסוף כל יום . . . . .  
גבורים חבלי יולדה יב ל: . . . . . 13, 13  
ויוכל לעמוד כי יהיה . . . . .  
ה: מיד שאול אפרם . . . . . 13, 14  
[מימות אנאלם] ישמרו מצותי: עתה כי . . . . .  
ישובו. או. ד. וק. . . . . צה: כי נוחם ורחמים . . . . .  
10 [יסתרו] מעיני ולא ארחם כי הוא בגלות: בין אחים בין רשעים הנמשלים  
באחו וגמא אשר עודנו באבו ל יק: <sup>152</sup> כן יש בגלות בין רשע' ילמדו חקות  
הגוים ויעשו כמעשיהם ותהי אחריתם כאחו אשר יבא רוח קדים  
ריה ירקי סמים <sup>153</sup> ויבש מק' ויה' מ': כן ישראל מימי מלבי אשור על בליו;  
והריון: <sup>154</sup> עד שיתרו אחד <sup>155</sup> כתורן ע' ר' ה': וכשני נגרים ברא אמי: תאשם 14. 1  
15 תכרם <sup>156</sup> יומרון ומענהו תכשל כי מרתה ביי על כי בחרב יפלו בראשית 15

<sup>148</sup> 'oh', אִי.<sup>149</sup> So also Jacob b. Reuben, *l. c.* (14<sup>b</sup>).<sup>150</sup> Read וְכַחַךְ.<sup>151</sup> 1 Sam. 8. 5 ff.<sup>152</sup> Job 8. 12. So also Rashi and Ibn Ezra take אחים as plur. of אחו. But Kimḥi translates 'brother'.<sup>153</sup> رِيحٌ شَرْقِيَّةٌ سَمُومَةٌ, 'poisonous east wind'.<sup>154</sup> Cp. Isa. 10. 23.<sup>155</sup> = אחרים, cp. Isa. 30. 17, 17. 6.<sup>156</sup> חָרַם, 5, 'to destroy', 'extirpate'. Similarly Ibn Ezra (תהיה) תאשם

(שממה) and Kimḥi.

14. 2 גלות: ובאחרית גלות בהרב ימ כ ח ע: <sup>157</sup> שובה יש' עד י' אלה כי' כש' בעו':  
 14. 3 כצטר בכח: <sup>158</sup> קחו עמכם דברים הם דברי הודות ליי והוא אשר נזר על אנשי  
 גלות בדברי הימים ושבו והודו את שמך: ושני התודות עונות כז והתודו  
 את עונם: ובת' חטאנו ועוינו ורשענו: שלישי מספד ושועת גלות כז כה  
 20 אמר יי התבוננו וקראו למקוננות: ד' להתחנן ולדרש סליחה וישוע[ה]  
 כז ואמרו הושענו ד': ואמרו הושע יי: <sup>159</sup> ובת' כל תשא ע[ו]ן

(verso)

- ובתחלה תשובה כז . . . . .  
 כז ויאמרו חוסה יי [על עמך] <sup>160</sup> . . . . .  
 כגלות כי תפלת גלות <sup>161</sup> . . . . . [וקה טוב]  
 וקבל ממנו בעין טוב . . . . . [ונשלמה פרים]  
 5 בדברי שפתינו כי . . . . . [אשור]  
 לא יושיענו מענהו . . . . .  
 בני אדם ולא כל מלאכים יושיענו . . . . . [שקר]  
 הסוס לתשועה <sup>162</sup> ולא נאמר עוד [אלה למעשה ידינו] . . . . .  
 14. 5 וברחמיו ירוחם יתום; ארפא משובתם . . . . .  
 10 אסלח לעונותיהם בשובם אלי: אהבם בנדבת לב: לבי [חשקה]  
 14. 6 לאהבה אתם: <sup>163</sup> כי שב אפי ממנו בשובם אל תורת: אהיה כמל  
 לברך אתם: יפרה ויריח ריח כשושנה: ויך שרשיו יהיו שרשיו כארזי  
 14. 7 לבנון כז כארז בלבנון יש': <sup>164</sup> ילכו יונקותיו הם שרשיו השותים מים

<sup>157</sup> Amos 9. 10.<sup>158</sup> The meaning of these words are not clear to me. כצטר can also be read כצנור, צנור, صَنَوْر 'avaricious'; כח, كَحْ 'fic'. But what is the meaning?<sup>159</sup> 2 Chron. 6. 34; Lev. 26. 40; 2 Chron. 6. 37; 1 Kings 8. 47; Jer. 9. 16; Ps. 106. 47; Jer. 31. 7. <sup>160</sup> Joel 2. 17.<sup>161</sup> About prayer in exile as a substitute for sacrifices, see JQR., N. S.

IX, 144-5.

<sup>162</sup> Ps. 33. 17.<sup>163</sup> Cp. Deut. 10. 15.<sup>164</sup> Ps. 92. 13.



כיוצק: <sup>165</sup> יִשְׁרְשׁוּ עַד מִרְחֹק: וְכֹזִית בְּהוֹד וַיִּפֶּה פְּרִי תוֹאֵר וְרִיחַ לֹ  
 15 14. 8 כְּרִיחַ עֵשְׂבִי שְׂדֵה אֲשֶׁר בִּרְכוּ יִי: <sup>166</sup> יִשׁוּבוּ אֶל מִקְדָּשׁ יִי כֹל אֲשֶׁר הָיוּ  
 בְּגִלּוֹת חֹסִים בֵּי יוֹשְׁבֵי בְּצִלּוֹ: <sup>167</sup> יַחֲיוּ דָגָן כִּי הֵם הָיוּ כְּדָגַן הַמַּחֲיָה  
 אָדָם כֵּן הָיוּ בְּסִתֵּר עֲלֵיוֹן בְּצִ' ש' ית': <sup>168</sup> הֵם יוֹשְׁבֵי בְּצִלּוֹ: יַחֲיוּ דָגָן כִּי הֵם הָיוּ  
 כְּדָגַן הַמַּחֲיָה אָדָם כֵּן הָיוּ מַחֲיָה מַחֲיֵי נִפְשׁוֹת <sup>169</sup> לְלִמְדָם צֶדֶק וַיִּפְרְחוּ כִנְפֵן  
 אֲשֶׁר לְמִרְחֹק יִשְׁיִנו שְׂרִיגֶיהָ וְעִנְפֶיהָ: זָכְרוּ בֵּין לִבְנוֹן כִּי רִיחוֹ טוֹב מֵאֵד <sup>170</sup>  
 20 14. 9 אֲפָרִים מֶה לִּי עוֹד: בְּדַבָּר יֵשׁ מֶה לִּי וְלַעֲבֹדָה אֲשֶׁר בַּחֲלוּף הַתּוֹרָה:  
 וַיִּשׁוּבוּ אֶל דֶּרֶךְ אֱמֶת: אֲזִי אֲנִי יִי אַעֲנֶהוּ וְאֲשׁוּר אֵלָיו בְּרַחֲמִים: וְאֲנִי  
 יִי מִמְּנִי פֶרִיךְ נִמ': כְּבִירוֹשׁ רַעֲנָן יֵשׁ בּוֹ דְּבָרִים <sup>171</sup> . . . . .

(fol. 9, recto)

וְגִמּוּל . . . . . זֹאת נִקְמַת . . . . . 14. 10  
 . . . . . יִשְׂרָאֵל: אֶךְ הַחֶרֶם . . . . .  
 . . . . . יִשׁוּד וְרַעוּעַ יִשְׁשֵׁל וַיִּלְכֵּד . . . . .  
 . . . . . כִּי לֹא יִד' ל' א' עוֹד: <sup>172</sup> . . . . .  
 . . . . . שְׁגִיּוֹנוֹתֵי כִּי בּוֹדוֹן לֹא אֲחֻלֶּיף . . . . . 5  
 . . . . . הוּא . . . . . כֹּל אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים אֲשֶׁר נִבְא Joel 1.

<sup>165</sup> See also Kimḥi: וְהִיוֹנְקוֹת הֵם הַנוֹפִים הַרְבִּים כְּמוֹ הַיּוֹנֵק: So also Ibn Ezra to Ps. 80. 12.

<sup>166</sup> See Gen. 27. 26.

<sup>167</sup> Similarly also Kimḥi: יִשׁוּבוּ לְאַרְצָם וַיְהִיו יוֹשְׁבִים בְּצִלְ הָאֵל ית': Ibn Ezra writes: יִשׁוּבוּ אֲמַר וַיִּפֹּת יוֹשְׁבֵי בְּצִלְ הַלְבָּנוֹן (see also Rashi) וְלִפִּי: דַּעֲתִי יוֹשְׁבֵי בְּצִלְ יִשְׂרָאֵל וְהֵם הַעֲבָדִים שֶׁיְהִיוּ אֲכִרֵיהֶם וְכִרְמֵיהֶם.

<sup>168</sup> Ps. 91. 1.

<sup>169</sup> There is some confusion in the text. Probably read: כֵּן הִיָּה מְחִיָּים: מַחֲיָה נִפְשׁוֹת.

<sup>170</sup> So also Abulwalid (see Bacher, *l. c.*, 71), Ibn Ezra, and Kimḥi. See Ibn Ezra: רִיחוֹ כְּדֶרֶךְ אֲזָכְרָתָהּ וַיִּפֹּת אֲמַר זָכֹר גִּפְנֵם לְמִרְחֹק כִּיֵּן לִבְנוֹן: Jacob b. Reuben quotes one explanation similar to that of Yefet.

<sup>171</sup> See also Rashi and Kimḥi.

<sup>172</sup> This seems to be the ending of a verse which I could not however trace.

- I. 2 [יואל] . . . . . [ההיתה] זאת: כי אמנם לא נהיתה צרה
- I. 3 [כזאת] . . . [ועל כן] כת' ובניהם לדור אחר כי בכל דורות לא כן היה
- 10 . . . מהם: והנה כת' יתר ויתר בין מלך אל מלך: ומעני יתר הוא
- I. 4 [מה שהותיר] המלך הראשון אכל השני ולא כולה ויתר בקייה <sup>173</sup> מן השני אכל
- השלישי ולא הכל: ומן השלישי עוד נותר אל הרביעי ועוד נותר
- לא
- אהריהם: ועל כן אמר כל יתר הגזם: והדבר הזה היה מימי פול ותלגת פלנאסר
- ושלמנאסר ויתר מלכי אשור ונבוכדנצר וכל המלכים אשר
- I. 5 אחריו: <sup>174</sup> הקיפו שכורים וכבו: הוא הכת' עליהם הוי השאננים בציון
- והכת' עליהם השתים במזרקי יין: והם אשר כת' עליהם וגם אלה בין ש':
- וכת' אטיף לך ליון ולש': <sup>175</sup> עסים דומה לו עסו ועסותם רש': <sup>176</sup> כי הם ענבים
- I. 6 במעוֹסם: כי גוי עלה ע' ארצ' הוא נבוכדנצר וכשדים גוי אחד: כז' כי
- [נאס'] עלי גוים רבים: ועל גזם כת' וקבעתי את כל הגוים ולמעלה כת' אשר
- 20 אישבי את ישוב יהוד' וירוש': <sup>177</sup> ומתלעות לביא לו: הוא אריה כ'ב' עלה אריה

<sup>173</sup> 'Remnant'.

<sup>174</sup> Our commentator combats the view that Joel refers to the war of Gog and Magog. This will last only one day (Ezek., c. 38). Here the prophet speaks of the various invasions by the Assyrian kings up to Nebuchadnezzar. See also Jacob b. Reuben, *l. c.*: זה הנביא נתנבא בימי הושע' ואמרו רוב:

המלומדים כי נתנבא בקירוב חורבן בית המקדש: והביאו ראיה מן תקעו יוֹפֵר . . . יתר הגזם נתחלפו בזה הארבה מקצתם פתרוהו על גליון (i. e. in the literal sense) ומקצתם נתנוהו מליצה והוא ישיב אל ד' הפעמים. אשר באו האויבים ליהויקים, ליהויכין, לצדקיהו, וליושבי החרבות.

<sup>175</sup> Amos 6. 1, 6; Isa. 28. 7; Mic. 2. 11.

<sup>176</sup> עסים מנורת (?), cp. Joel 4. 11; Mal. 3. 21. So also Ibn Ezra: ועסו ברנל, ועסותם רשעים כי ידרכוהו ברנל, and Kimhi.

<sup>177</sup> Mic. 4. 11; Joel 4. 2, 1. The author maintains that in i. 6 Gog and Magog cannot be meant because they will combine all the nations (Joel 4. 2, 1), whereas here only one people is meant, viz. Nebuchadnezzar at the head of the Chaldeans. Accordingly Joel 3-4 refer to Gog. This is also the view of Kimhi and others. See also Ibn Ezra to Joel 4. 1: בעבור זה חשבו רבים: כי הנבואה לעתיד אולי כן הוא. The verse of Mic. 4. 11, which our author quotes, speaks of many nations, and is indeed connected by Kimhi and others

17. רוא נבוכ': י"ם גפני לשמה ותאנתי לקצפה הו אנקצאף; <sup>179</sup> חישוף חשפה I. 7

(verso)

. . . . .  $\left[\frac{1}{2}\right]$  . . . . . 87 . . . 1.8

בַּתְּחִלָּה אִשֶּׁר תְּחַנּוּר שֶׁקָּל עַל מוֹת בַּעַל נְעוּרֶיהָ . . . . .

אבל: ויום גוג הי . . . . . חברת מנחה ונסף I. 9

י: אכלו הבהמים [מיסדתי י]

: ישיבתה כחנה עם מלכ[ות] . . . . .

וְנִבְיָאִים: עַל חֶטֶא

הנפץ הוביטה והתאנה: כ . . . והם' . . .

אללי לי; חגרו וספרו [ב] כְּתִים . . . . . I, 13

על אשר היה עתיד על . . . . .

10: מִן הַיּוֹם הַזֶּה וְעַד בְּנֵי יְרוּשָׁלַם] . . . . . הוּא עוֹנֵה . . . . .

לשיבות ילתחנן תמיד יומם ולילה באשמורות כב [על חומתיר ירושלם הפקדתי

שׁוֹמֵר: וְאַחֲרָיו כֹּהֵן עַד יִכּוֹנֵן עַד יֵשִׁים אֶת יְדֻשָׁיו: <sup>1s1</sup> אַחֶה סַפְּ <sup>1s1 a</sup> קוֹנְנוּ וְהָ [יִלְלוּ] 1. 15

ליום אשר יבטל קרבן: הלא נגד עינינו אבל נכר: הוא אשר דבר למעלה

יְיָ יִשְׁמַרְכֶּם: עֲבַשְׁוּ פְּרוּדוֹת: עֲבַשְׁוּ אֶלְמַת־פְּרָדָא<sup>16</sup> הֵם הַטִּים וְיִשְׁעוּרִים

ה: הנפרדים מן התבן ואין אוכל בתוך הדגן: מנרפותיהם אישר יכנסו

הגדן את התבואה : על כן נשמו אצרות הדגן כי ריכם הם : ממיגרות

with Gog. See also Ibn Ezra : **דעת מפרשים רבים כי זה לעתיד בימי המשיח**

(cp. also Jacob b. Reuben, *l. c.*, 17 c). No doubt this is also the opinion of

our commentator. Hence **ועל גוג בת** should precede his quotation. As it

stands the verse really proves the opposite (נאם רבים) of what it is cited for.

viz.  $\overline{\overline{\text{נבוכדנצר וביטדים גוי אחד}}}$

178 Jer. 4. 7.

<sup>179</sup> انْقَصَافٌ 'being broken to pieces'.

180 Cp. Mic. 7. 1.

<sup>181</sup> Isa. 62. 6, 7.

$$181 \text{ a} = 1750.$$

<sup>182</sup> עָבַס 'to become dry'; מִתְפַּרְדָּא, Pt. pass. V פָּרַד 'to separate

oneself'. Cp. also Ibn Ezra: (Abulwalid) עבשו אין לו חבר אמר רבי מרינוס

התעפּטו פרודות הם גרגרי החטה והשעורה הזרועים שהם תחת מגרפותיהם

והטעם העפר. See also Kimḥi and Jacob b. Reuben, *l. c.*

מִמָּעַ כֹּכ הָעוֹד הוֹרַע בִּמְגוֹ: <sup>183</sup> וּמַעֲנִיָּה לְשֵׁנֵי פָנִים: אֶחָד כִּי נִלְקַחָה מִיֵּשׁ  
 אֶרֶץ דָּגָן וְחִירּוֹשׁ: וְשֵׁנִי כִּי פִתְרוֹן תּוֹרַת אִמַּת שַׁבַּת מִיֵּשׁ: כֹּכ מַלְכָּה  
 וְשִׁרְיָה בִּגְ' א' תּוֹרָה: וְכַת' וַיִּמִּים רַבִּים לְיֵשׁ' לֹלֵא אֶל' אִמ': וְכַת' כִּי לֹא תֵּאבֹד  
 תּוֹרָה מִכ': וְכַת' לֹא רַעַב לֶלֶחֶם וּל' צ' לִמ': <sup>184</sup> עַל כֵּן יֵשׁ' בְּגִלּוֹת כַּעֲדֵרֵי צֹאן  
 וּבִקְרָ בִּלֵּא רֹעֵה וּבִלֵּא מִרְעָה: עַל כֵּן סִפְדּוּ וְהִלִּילוּ: וְאָמְרוּ בְּצוּם וּבְכִי אֱלֹהִים

(fol. 10, recto)

- I. 18 <sup>185</sup> רִתְנַק . . . . . ה' לֹו נְבוּכִינְ] . . . . .  
<sup>186</sup> רֹאוּ אֶת יְיָ: מוֹדָה . . . . .  
 I. 19 <sup>187</sup> [וְלִהְבֵּה לִחְטָה] . . . . . [וְתִלְחַט] מוֹסְדֵי הָרִים . . . . .  
 מֵא אֲשֶׁר יִרְדֵּף . . . . .  
 גִּלּוֹת אֲשֶׁר דִּבֶּר לַמַּעֲלָה . . . . .  
 2. I <sup>188</sup> יְיָ נִלְחַם בָּהֶם וְגַם בְּזֹאת . . . . .  
 [כִּי יוֹ] דַּע יִשׁוּב וְנִיחָם: <sup>189</sup> וְכַל ד[בֵּר]  
 א נֹג הוּא הֵלֵא כַת' אַחֲרֵי[ו] . . . . .  
 [וְהִיָּה אַחֲרֵי כֵן אֲשַׁפּוֹד] אֶת רוּחִי עַל כָּל בֶּשֶׂר: וְנִתְתִּי מוֹפֵ' בִשׁ' וּבֹא': לִפְנֵי בֹא יוֹם  
 [יוֹם הַזֶּה וְהָ] <sup>190</sup> . . . . . כָּל [שָׁל] וְנִקְ[מ]ת כָּל רִשְׁעֵי אֶרֶץ: וְהוּא הִכַּת' כִּי  
 [יוֹם לִי צָבָא] עַל כָּל גֹּאֵה וָר: וְכַת' וַיִּגְבֵּה יְיָ צָבָא בְּמִיֵּשׁ: וְכַת' כִּי הִנֵּה הַיּוֹם [בֵּן] בַּע'  
 כְּתוּר: וּי[ב]א אֱלֹהֵיו לִפְנֵי בֹא יוֹם יְיָ הַנ' וְהַנ' הוּא יוֹם נֹג כִּי יִרְאֶה בְּיוֹם [הַהוּא]  
 וַיֵּצֵא יְיָ וְנִלְחַם בִּנְה': <sup>191</sup> וְדַע כִּי יֵשׁ אוֹמְרִים: וְאֵת הַצִּפּוֹנִי <sup>192</sup> הוּא גֹג וְלֹא [כֵּן רַק]

<sup>183</sup> מִמָּעַ 'heap', 'pile'. Haggai 2. 19.

<sup>184</sup> Lam. 2. 9; 2 Chron. 15. 3; Jer. 18. 18; Amos 8. 11.

<sup>185</sup> Can also be read רִתְנַק. The meaning of this word is not clear to me.

<sup>186</sup> Is this a quotation from 2 Kings 17. 25?

<sup>187</sup> Deut. 32. 22.

<sup>188</sup> This chapter, as we have seen above, has been taken by some commentators to refer to Gog.

<sup>189</sup> Joel 2. 14.

<sup>190</sup> Joel 3. 1, 3, 4.

<sup>191</sup> Isa. 2. 12, 5. 16; Mal. 3. 19, 23; Zech. 14. 3.

<sup>192</sup> Joel 2. 20. In accordance with his view that only Joel 3-4 speak of Gog, our commentator combats here the opinion that by the 'Northern'

כאשר כתבתי למעלה כי דבר אחריו והיה אחרי כן אישפוך את רוחי [על כל בשר:]  
 15 יום י' ה' וה' הוא יום גוג: ומדעתי ואת הצפ' הוא אשר כת' בדניאל<sup>193</sup> ויס' תע' על  
 מלך הצ': ובמלכותו צד ליש': ובא עד קצו וא' ע' לו: כי יאבדהו י' ואחריו  
 כת' ובעת הה' יעמד מיכאל הש' ה': והיתה עת צרה אחרי אבירת הצפוני:  
 להודיעך כי הצפ' וגם וישתער על' מ' הצ' לא גוג הוא כי ביום גוג תהיה ישועה  
 ומלך הצפ' יקום ומלך ימים ועליו כת' וארין מצ' ל' ת' לפ': וכת' ורבות יבטלו:  
 20 ואלה ימלטו מידו אד' ומו':<sup>194</sup> וגו' לא יבא כי אם על יש' לבדם: והוא אחרי  
 הכל ב'כ' באחרית הימ' תפקד: <sup>195</sup> כשתר פרוש: כי כוכב חנוכה הוא השחר:  
 2, 2 בצאתו יהיה אורו פרוש בן פרוש עם רב ועצום: וגם בזאת תדע כי לא גוג  
 הוא ואחריו לא יוסף עד שני דור ודור דבר עד שני דר ודר': כי אחרי

(verso)

שני [דור ודור] . . . כמחו . . .  
 2, 3 הרבו [לפניו] אכלה [איש ואחרין תלהט להבה] . . . [כני עדן]  
 הארין [לפניו] . . .  
 וגם פלי[טה] לא היתה [לו]: . . .  
 5 טרם גוג מכמה [שנים] . . .  
 אופן אחד אשר צוה י' . . .  
 גם עתה נאם י' ישובו עדי [בכל לבבכם ובכל נפש]<sup>196</sup> . . .  
 מלך הצפון הצפני . . .  
 ולא תבוטו לעולם:<sup>197</sup> . . . דוא . . .

Gog is meant. Cp. also Jacob b. Reuben, *l. c.*, 14<sup>d</sup>: ויש מהפותרים שיאמר: כי זה על גוג והוא רחוק  
 As to Joel 3, which our author refers to Gog, he  
 is followed therein by Abū'l Faraj Furkān. See Ibn Ezra to Joel 3. 1:  
 והיה אחרי כן אמר רבי ישועה כל זאת הנבואה היא לעתיד ור' משה  
 הכהן אמר אם כן למה אמר אחרי כן רק והיה באחרית  
 הימים אולי זה הנביא היה בימי יהושפט . . . והנביאים ובני הנביאים היו  
 רבים. (See also Poznański, *l. c.*, 152.)

<sup>193</sup> Dan. 11. 40, 45, 12. 1.

<sup>194</sup> Dan. 11. 42, 41.

<sup>195</sup> For 'השנים read 'הימ', Ezek. 38. 8.

<sup>196</sup> Joel 2. 12.

<sup>197</sup> Cp. 2. 27.



- 10 אדון חברית ואולי גם . . . . .  
 [א] ליהו: כ'כ' כי הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא: ואחרי [כן וישוב מצ' ומ']  
 [בספ] וט את ב' לוי: וערבה ליי מנחת יהוד וירוש<sup>198</sup> . . . בני . . .  
 [ונ] קבצו בני יהוד' וב' יש' יהוד: וכת ועלו מן הארץ<sup>199</sup> פתרונו ועלו מן הגלות  
 [ומכל] הצרה אשר תשינם ואחרי כן ישובו אל יי ככ וישוב בצר לו על י' א'  
 15 אבו' ויבק' וימ' להם: <sup>200</sup> ונראה עליהם אדון חברית ויבנה המזבח ויקרבו  
 קרבן ויבא עליהם צר: ומדעתי אולי הצר הזה הוא הצפוני הכת הנה:  
 ואחריו כת' אשפוך את רוחי: ואחריו כת' וקבצתי את כל הגוים <sup>201</sup> והוא  
 2. 6 ואחריו הצפוני: ומדעתי היא נוג אויב האחרון: והכת וכל פנים קב'  
 2. 7 פארור קבצו שחורת פנים בפרור: <sup>202</sup> ולא יעבטון ולא ירחקו סבלהם  
 20 וטריקהם <sup>201</sup> מענהו לא יפרדו מ. . . . . כאיש אשר יתן עירבון לאיש  
 [ו]ת[פרד ממנו: כי שניהם. . . . . מה: ולא יעבטון דומה העבט  
 תעביטנו<sup>204</sup> לא תקבצון לאה. . . חויבהם כי הם בעצמם עו. . .

<sup>198</sup> Mal. 3. 23, 3, 4.

<sup>199</sup> Hos 2. 2. Likewise Kimḥi, *a. l.*: ועלי: . . . ויש מפרשים ראש אחד אליהו הנביא  
 מן הארץ מארץ גלותם יעלו לארצם. . . ויש מפרשים ראש אחד אליהו הנביא  
 וקבצו בשר: See also Jacob b. Reuben, *l. c.*, 12<sup>b</sup>.  
 בקבון השבטים אשר יתקבצו מהגלות י' ראש א' אולי הוא אליהו ז"ל ד"א  
 הוא משיח בן דוד וזה קרוב <sup>200</sup> 2 Chron. 15. 4.

<sup>201</sup> Joel 4. 1. Read אחרי הצפוני והוא, as explained above.

<sup>202</sup> This is the translation of Targ. Jonathan, Yefet, Rashi, Kimḥi, and  
 Jacob b. Reuben. But Ibn Ezra writes: ומלת פארור באלף מגזרת פאר  
 והריש כפול כמו סגריר והטעם שיתקבין ויתאסף הפך יתפשט כמו אספו  
 נגהם ויפת אמר לשון שחרות והאלף נוסף. The latter view is also Dunash's  
 (*l. c.*, p. 35), while the former is Abulwalid's (*Opusculs*, &c., 102), פארור  
 is a Pa'lul form with the reduplication of ריש, just as in שערורה (Jer. 8. 13)  
 from the root שער (see Jer. 29. 17). The meaning of Joel 2. 6 is similar  
 to that of 2. 10. וכוננים אספו נהם. He rejects the connexion of פארור  
 with פרו (1 Sam. 2. 14).

<sup>203</sup> طَرِيقَ 'road', 'path'; سَبِيل 'way'; وَهَن 'pledge', 'pawn'.

<sup>204</sup> Deut. 15. 18. Ibn Ezra gives another explanation, יעבטון כמו יעותון,  
 ויש מפרשים: Kimḥi quotes the view given by our author: וכבה בל' ישמעאל  
 אותו מן העבט תעביטנו. See also Jacob b. Reuben.

5. *Ecclesiastes*.

Fragment J (T.-S. 13, G. 1) consists of two joined leaves, brownish paper and ink, square writing, size 26.1 × 16.2 cm. It forms a part of a long-winded commentary on Ecclesiastes. Though containing nothing specifically Karaitic, the appearance of the manuscript, as well as the language and the treatment of the subject-matter, make it probable that its author was an early Karaite.

There is a gap between the leaves. Eccles. 3. 6-7 are commented upon on the first leaf, while the second interprets 4. 4-7. The whole commentary must have been in size several times larger than the Biblical book it expounded, as our author was not sparing in words. Sometimes whole sentences are in Arabic for no cogent reason whatever. The writer was quite able to express what he had to say in Hebrew. The details of his comments are dealt with in the notes to the text. Attention is only drawn to the name חכמת משלים given to the Book of Proverbs (fol. 2, r., l. 9, see notes).

## J.

(fol. 1, recto)

Eccles. 3. 6 . . . יִשׁוּר עוֹנוֹ כִּי [י] עֶשֶׂר יִשְׁמֹר . . .

וּכְתוּב וְרֵשׁ לֹא יִשְׁמַע גְּעֵרָה<sup>1</sup> כִּי אִשֵּׁר יֹאמַר לוֹ בַּעַת  
רַעְיוֹן קִנָּה קִיּוֹם נִפְשֶׁךָ בְּכֶסֶף וְלֹא תִמּוֹת אוֹ יֹאמַר  
לוֹ תָן מִמּוֹנֶךָ לְאֹיִב וּפְדָה נִפְשֶׁךָ וְלֹא יִשְׁמַע גְּעֵרַת חֶכֶם  
וְיִתֵּן נִפְשׁוֹ כֶּפֶר רַכּוּשׁוֹ אֵיךְ תֹּאמַר לוֹ יִהְיֶה עֶשֶׂר וְאֵין  
הָאִישׁ הַזֶּה כִּי אִם עָנִי כִּי וְרֵשׁ לֹא יִשְׁמַע גְּעֵרָה כִּי לֹא  
יִפְדָּה נִפְשׁוֹ בְּרַכּוּשׁוֹ הוּא כֹּאֲלוֹ רֵשׁ וְאִבּוֹן עַל בֶּן  
אִמֶּר עַת לִישְׁמֹר טוֹב וְעַת לְהִשְׁלִיךְ טוֹב יֵשְׁאֵם לֹא

<sup>1</sup> Prov. 13. 8.

י[ש]ליך [יהי לו] למכשול ככ' כספם בחוצות ישליכו

10 וזהבם לנדה יהיה<sup>2</sup> כי יראו בחכמה שעת שלום עָבַר ועת

רעה בָּאָה וכל נטילי כסף וזהב ישליכו כספם והונם

ונראים לאויב בעניות ורָשָׁת כי בעת כזאת אילי

הארץ יֶאָסְרוּ בנחשתיים ובכַּבָּלִים ובשִׁלְשֻׁלַת ברזל

ויהיו עשירים בראש גולים והאויב יחרה אפו על ישרים

15 ועשירים וישם פניו להריגתם ודלת הארץ יִשְׁאָרוּ

וירחמו כי כסף וזהב בעת כזאת מכשול עונם יהיה:

וכן בעת שלום כל איש חיל וגבור מלחמה ישמר

חרבו ובלי מלחמתו: ובעת הפיכת מלחמה אמיץ

אשר במחנה ישליך חרב וחנית וערום ינום כי כן

20 דרך חכמה ועצה כי בעת כזאת גבורים מְבַקְשִׁים

לְהִרְגַּ וחרשים לא ישימו להם לב על כן אמר עת

לשמר ועת להשליך ועוד בעת מלחמת

ישמרו כלי קרב כי בהם יתנחו זה על זה ובעת

שישקט האלהים עולם מס . . . ם ומ[מלחמו]ת מִזֶּכֶּר<sup>3</sup>

25 מכתתים חרבותם לאיתים וחנינותיהם למומרות מאין

צורך בכלי קרב והארץ שקטה מריב ומצה על

כן אמר עת לשמר ועת להשליך . . . ועת[י]ר [האלהים]

(verso)

שישקט [הארץ] מן מלחמות ו[כ]ה אמר וע[ד קין מלחמה]

נחרצת שוממות<sup>4</sup> וכתוב אשר חשכתי לעת צרה ליום קרב

<sup>2</sup> Ezek. 7. 19. This verse is also introduced in a commentary ascribed to Sa'adya. See קהלת עם פירוש רבינו סעדיה נאון (translated from the Arabic. ed. Fränkel, *Husiatyn*, 1903 a.l. 10b. יש בנ"א שידועים להרויה ואינם יודעים לישמור כמיו אדם שיש לו שינא ויחזק ממנו ויקח ממנו ואין לאל ידו כי היא מכשול עונותם שנ' כספם בחוצות ישליכו. As Bacher *ZfHB.*, IX, 50 56' has shown, this commentary is really not Sa'adya's.

<sup>3</sup> These letters are to fill out the line.

<sup>4</sup> Dan. 9. 26.

ומלחמה,<sup>5</sup> ובעת שלום כתוב והכרתי רכב מאפרים וסוס  
מירוש ונכרתה קשת מלחמה<sup>6</sup> ואחרי כן עת שלום יהיה  
: ודבר שלום לגוים והאלהים עשה עת מלחמה לטהר עולמו  
מן רשעה וגלול ושקוצים ואחר עת מלחמה יבא עת  
שלום ככֹּחַ ורב שלום עד בלי ירח<sup>7</sup> ככֹּחַ עת מלחמה  
ועת שלום: עת לקרוע ועת לתפור יש און[מר]ים  
קריעת בגדים ותפירת מלבוש בעת עצב ודאגה  
10 קורעים בגדיהם ובעת שמחת חתנים וכלות  
תופרים לבושיהם לכבוד<sup>8</sup> ויש שמחברים קריעה ותפירה  
לחשות ודברו<sup>9</sup> וראייה יוציאו מן קרעו ולא כי ניתמלאת  
ישפקו<sup>10</sup> שלרשע קריעתם טובה ומהללה: <sup>11</sup> ויאמר  
חרבונא אחר מן הסריסים לפני המלך גם הנה העין  
15 אשר עשה המן למרדכי וגומ': <sup>12</sup> ובעת כזאת קריעת  
רשע טוב דברים טובים ויצילו לקחים למות<sup>13</sup>  
בדברים ו[א]חלי<sup>14</sup> לאויב דואג האדומי אלו היה דובר  
שקר ולא היה מוציא דבה על אחימלך הכהן ונהיה  
חולך רכיל וכת' מכסה שנאה שפתי שקר ומוציא  
20 דבה הוא כסיל: <sup>15</sup> כי עתות רבות אשר דברו שקר  
הם משבחים ומהללים כי יצילו נפשות מן המות  
ומן הרעה: ואומרים בעלי הפתרון הזה לישון

Eccles. 3. 7

<sup>5</sup> Job 38. 23.<sup>6</sup> Zech. 9. 10.<sup>7</sup> Ps. 72. 7.

<sup>8</sup> Likewise Targum, עידן בחיר למבוע לבושיא על שכיבא וכו'. and Pseudo-Sa'adya, *l. c.* עת לקרוע בגדים על המת 'שנ' ויקרע יעקב ישמלותיו ועת לתפור בגדים לחתנים.

<sup>9</sup> Read ולדבר.<sup>10</sup> Cp. Job 20. 22.

<sup>11</sup> The text here is not clear. The meaning probably is, There is a time for annihilating 'tearing up' the wicked by words, in order to frustrate their design, just as Harbona did to Haman.

<sup>12</sup> Esther 6. 9.<sup>13</sup> Cp. Prov. 24. 11.<sup>14</sup> Cp. Ps. 119. 5, Oh, that.<sup>15</sup> Prov. 10. 18.

תפירה אומרים על חבור דברי תבונה כאשר  
 עשה יואב שר הצבא שדברים קשים דבר לדוד  
 25 מלך ישראל ביום שהיה מתאבל אבשלום כי מת  
 ונצל ד[וד] המלך בחכמתו של יואב מן תנרות  
 ישראל ולולי דברי יואב ודוד קבל עצת יואב  
 ה[יה אז] לישראל יום דאנה וכלמה וכן חבר יתרו.

(fol. 2, recto)

ולא נתן אלהים דעת לחשב שהצדיק והרשע ישפט  
 האלהים אמר קהלת בלא פונה<sup>16</sup> שהם יודעים אבל  
 קנאה ותאוה ודרישת נדלה יעויר עיני יודעים

4. 4

על כן אמר וראיתי אני את כ' עמל ואת כ' כש' המעשה

5 כי היא קנאת איש מרעהו וז' ורעות רוח: ש' אדם

למען שראה כשרון מעשה עולם יעני אלמאל ובני

ולבם אלמרתפע ורכיב אלחסן ירא עלי נירה וינסא עקובה

ויצדרי בעקל ויכלי אמר רב אלעלמין ויטלם אלנאם

ולא ירחם<sup>17</sup> וכן אמרה חכמת משלים אכזריות חמה

10 וישטף אף וימי יע' לב' קנ':<sup>18</sup> ובת' אל תקנ' באיש חמס ואל תב'

ב' דר'<sup>19</sup> ודבר קהלת אישר אמר אן אלבליה אלצאלמין<sup>20</sup>

<sup>16</sup> = ספק 'doubt'. Also David al-Kūmisi uses this word in the same meaning (see Harkavy, *Œuvres complètes de R. Sa'adia*, IX, 173, note 24).

<sup>17</sup> By 'successful work' of the world is meant wealth, buildings, eminent clothes, nice carriages, which a man sees the other possess so that he forgets the punishment (for sins), and does guile with his understanding (for ויצדרי read (כֹּזֵבִי, 8, וידרי), leaves the command of God (ויכלי, 2, חלא), and does violence to people without mercy.

<sup>18</sup> Prov. 27. 4. Sa'adya called the Book of Proverbs לחכמה ספר דרישת החכמה, see Derenbourg, *Œuvres complètes de R. Sa'adia*, VI, p. vii). Cp. already Yer. Makk., 31 d. l. 64, מהו עונישו, אמרה להם חטאים תרדף רעה (Prov. 13. 21).

<sup>19</sup> Prov. 3. 31.

<sup>20</sup> The misfortune (כְּלֵמָה) of the sinners is jealousy.



- קנאה הוא אשר אמר וראיתי כי אין טוב מאש' יש' ה' במוש' <sup>21</sup>  
 שאלו היו שמחים בחלקם ולא היו מקנאים ולולא קשייות  
 קנאתם לא עשקו חברים וכן אמר החכם חדל  
 15 שלא תאמר בלבבך מנע אדם מן יגיעה ובקווש מחיה  
 שתלילה שיאמר חכם אל תבקש מחיה אילא אמר ה' <sup>22</sup>  
 היה בחלקך שִׁמְחָה ובקש מחיתך באמת ועוד אל ת' <sup>23</sup>  
 תהיה עצל בורח מיניעתך כב' טמן עצל ידו בעלחת  
 4-5 גם אל פ' ל' ייש' <sup>24</sup> ובת' הכסיל חובק א' יד' וא' א' בשרו שחעלולת  
 20 וחביקת ידו יבלה בשרם ברעב וצמא או ישחית כבודו  
 ויקרו ומשך ידו לגול או ימשך ידו למנת אדם כי  
 עניות ומסכנות שני פנים ייש' כמו שאמר התעִיף  
 עיניך בו ואיננו כי עשו יעשה לו כנפים כנטר  
 יעוף השמיים <sup>25</sup> וזה עניות בידי שמים ועל לב הוא  
 25 ירוחם והעני אשר מעעלות כי ברח ממלאכה ולא  
 יעשה בכל כחו חריצות הוא יקרא כסיל מאדם כי אין  
 קנין <sup>26</sup> וראה שיאמר עֹנֵן אני בטלה ידי ונכתה

(verso)

[ר] גלי ויש בו כח ואין לשית וימשך ידו לבקש מאדם  
 הוא אויל מאדם ובת' ידע תדע פני צאנך יש' ל' לעדרים  
 והון אדם יקר חרוץ <sup>27</sup> ויקנע אלנכאן אן כרים אד הוא  
 נשיט לא יבון כסלאן: <sup>28</sup> ואחרי אשר מצאתי איש  
 5 קנאה ורב תאוה הבל ואיש בעל שמחות והוללות

<sup>21</sup> Ezek. 3. 22.<sup>22</sup> The first letter of the next word, to fill out the line.<sup>23</sup> Prov. 19. 24.<sup>24</sup> Prov. 2. 35.<sup>25</sup> Cp. Job 18. 2.<sup>26</sup> Prov. 27. 23. 12. 27.<sup>27</sup> People are convinced that he is worthy when he is energetic and not lazy.

Eccles. 4.6

הבל: ואיש מתרפה במלאכתו, ועצלות מכלה נפשו  
 ואכל את בשרו והוא הבל כן אמרתי בדרך חכ'  
 טוב מל' כף נח' ממלא חפ' עמ' ורע' רוח<sup>28</sup> אגוד  
 מלא כף בהורו ורצא אלה מן מלא חפנת' בתעב  
 10 לר' ורעי אלר[ו]ח והוא עמל אלדי דבר פוק אן תעב אדם  
 כל' הבל<sup>29</sup> ככ' ופניתי אני בכל מע' שעשו ידי ובעמל  
 שעמ' לעש' והנה חכ' ה' ור' רוח ואין יתר' תח' השימש'<sup>30</sup>  
 פאן ישגל עמל אנאס מן עבאדה וטלב אלעלם  
 ואלכסיל ירגב בכסאלה ויפתקד והו פי מכאפורה<sup>31</sup>  
 15 גנבה וגול ושבועת שקר ככ' ופן אורש וגנבתי  
 ותפשתי עַם אלהיו;<sup>32</sup> על כן שבח לחכם שימאס ריש  
 פקר וימאס רגבה אלמאל וישרה אלדניא ויבחרא פי  
 טריק אלוסטאני<sup>33</sup> הטריפני לחם חקי<sup>34</sup> מלא כף נחת  
 הוא טלב לחם חק ומלא חפנים עמ' ורע' רוח הוא  
 20 אלדי לא ישבע והכסיל ח' א' ידיו אלדי לא יטלב  
 לָחֶם חֶק: וכסלאן מן אלנאס רנע אלחכים

דברי הכסיל: דברי האומר די לי מלא כפי לחם בנחת מן מלא חפנים בעמל ורעות רוח  
 שיחשוב אדם לדבר עתיד מה יאכל מחר והוא לא ידע מה ילד יום

<sup>28</sup> For מל' read מל' מל', 'right direction'; for מלא read מלא. I long for a handful by the guidance and consent of God than two handfuls with trouble and care of the spirit. That is what he said above, that the trouble of man is all vanity.

<sup>30</sup> Eccles. 2. 11.

<sup>31</sup> Indeed, business diverts men from piety and the seeking of knowledge. And the fool is put to shame in his affliction, becomes a beggar, and remains in his apostasy.

<sup>32</sup> Prov. 30. 9.

<sup>33</sup> Therefore he praises the wise who rejects the violence of poverty (i. e. which is the result of poverty), and also the reverence for wealth and the wickedness of this world, but chooses the middle way.

<sup>34</sup> Prov. 30. 8.

חתי ידרי לנאם אן מא אנור טרוק אלוסטאני<sup>35</sup> יקאל  
 ושבתני אני ואראה הבל תחת השמים; 4. 7  
 יש אחד ואין שני רגול אלדי מן רגבתה  
 בנסף וזהב יכן ענב ולא יטלב תזווג  
 חתי לא ינפיק יריד נפקה והרא פוק הבל הבלים;<sup>36</sup>

### 6. *Daniel.*

Fragment K, T.-S. 10, G. 2, consists of two connected parchment leaves, square writing, size 11.9 x 16.1 cm. The manuscript is clearly of an early date, parchment and writing are brownish, as is the case with the preceding pieces. We have here a commentary on Dan. 11. 24-40. There is a gap between fols. 1 and 2, which is the more regrettable since it breaks off an interesting account of the settlement of the Jews in Jerusalem after the advent of the Arabs in 640 C. E.

Considering the fact that our commentator is very concise in his explanations, and that leaf 1 breaks off at Dan. 11. 32, while the next leaf begins only with verse 35, the missing part must have contained information of interest about the early settlers in Jerusalem, especially about the Karaites. Where leaf 2 begins our author makes disparaging remarks about the early משכילים. 'Anan is held in very little esteem. Either he was a משכיל, then he belonged to them that went astray in their views. Or he was no משכיל, hence we need not take his words

<sup>35</sup> The slothful among men becomes wise when he is convinced by men that he did not adopt the middle way.

<sup>36</sup> A man who, on account of his reverence for silver and gold, remains a bachelor, and does not desire matrimony so that he does not spend for maintenance what is his income. Cp. also Ibn Ezra: יש אחד יתכן היות 'שני חבר או משרת או אשה שהוא עזר כנגדו והוא יותר נכון.

seriously. The later scholars will find the truth (fol. 2, r., ll. 1-3).

It is evident, from the specific use of the term משכיל, that our writer was himself a Karaite. Moreover, he remarks that Muhammed forbade the marriages of some near relatives, viz. 'a mother, a daughter, or a sister, a brother's or sister's daughter, in accordance with the Jewish law' (fol. 2, v., l. 3). As is well known, the marriage with a niece, which the Rabbanites permit, was prohibited by the Karaites as well as by other sectaries. Our commentator belonged to the school, succeeding Benjamin al-Nahawendi, who showed little appreciation for 'Anan and his section, but maintained that the later scholars were more likely to reach the truth. Kırkısani reports of Daniel b. Moses al-Ḳūmisi that he first styled 'Anan as 'the head of the wise' (ראש המשכילים), but afterwards denounced him as 'the head of the fools' (ראש הכסילים).<sup>1</sup>

Who the author of our commentary was cannot yet be ascertained. Yefet b. 'Āli mentions at the end of his Daniel Commentary interpretations of visions in this Biblical book by Benjamin and by Joseph ibn Bakhtāwi. It seems that both scholars composed commentaries. Supposing the latter wrote in Hebrew, he may perhaps be the author of our fragment. Or it may be ventured to ascribe it to such an early writer as Benjamin al-Nahawendi. But all this would be mere surmise.

A close examination of the fragment shows that its comments differ essentially from those of Yefet and Jacob b. Reuben. Some details of difference as well as of

<sup>1</sup> *Kitāb al-anwār*, ed. Harkavy, p. 280, l. 17.

agreement are pointed out in the notes to the text. Their common feature consists of construing Daniel, ch. 11, as portraying the conquest of Palestine and Egypt by the Arabs at the beginning of the Muhammedan era.<sup>2</sup> Our commentary no doubt extended over the whole book. From the part before us it can be seen that the author knew how to write concisely and also in an interesting manner. For difficult words he gives their Arabic equivalents. He also spells הו and הי for הוּא and הִיא, following the Arabic example. All this we have observed in the former portions of Karaite commentaries. It is to be much regretted that so far only a small part of this valuable commentary has been preserved.

## K.

(fol. 1, recto)

ועל כבצרים הם הצירות ומדינות בצורות. ויער כחו ולבבו על מלך [מ]צרים  
 [א]כסנדריה בחיל גדול וצבא רב ומלך הנגב יתגרה למלחמה נגד מלכות  
 [ו]שמעאל בחיל גדול. ולא יעמד מלך כי יחשבו עליו מחשבות. ואובלי פתבנו  
 [ה]ם צבאו הם ישרוהו וחילו כל ישמעאל ונפלו חללים. ושניהם המלכים  
 מל ישמעאל ומל הנגב מל דומים שניהם לבבם למרע זה על זה וגם לדבר  
 דברים על זה. ועל שלחן אחד מענהו על עיקר אחד כזב ידברו. מעני שלחן  
 הו דין<sup>3</sup> זה בדינו מלך הנגב אומר עברה תורה ישנה ובאה תורה חדשה וזה  
 אומר תורת משה חק הי אבל עברה תורת משה ובאה תורת כי שלחני.  
 ושלחן אחד בדעתי הי תורת משה שלחן לחם יש והם שניהם ידברו דברים  
 על תורה זה אומר בשליחות עצמו כי אני שלוח זה אומר [כי הו]א משיח הבת

Dan.  
11. 24.

11. 25

11. 27

<sup>2</sup> Cp. also Steinschneider, *Polemische u. apologetische Literatur*, 348-9.<sup>3</sup> دين 'religion'.



11. 28

בתורת אלהים<sup>4</sup> ולא תצלה כי עוד נשאר ימים שנים<sup>5</sup> עד קץ מועד משיח וישב  
ארצו ברכוש גדול מלך ישמעאל ולבבו על ברית קדש<sup>6</sup> על ירוש' לקחת אותה

11. 29

מיד מלך הנגב ועשה ושב לארצו ועוד לא יקח<sup>7</sup> למועד ישוב ובא בנגב פעם  
שינית ולא הפעם הזאת לא כרישונה ולא כאחרונה כי ברישונה שטף  
חיל מלך הנגב ונפלו חללים רבים ובפעם האחרונה שהיא שלישית 15

(verso)

11. 30

נלקחה ירוש' ממלך הנגב על ידי מלכות ישמעאל ככ על פעם השלישית  
וזרועים ממנו יעמדו וחל המקד<sup>8</sup> וברדתי כי לא הו<sup>9</sup> לקח כי אחרי מותו  
קמו זרועים וצבאים ממנו ולקחו מקדש ככ וזרועים ממנו יעמדו ולא כת  
ועמד בעצמו ועל פעם השנית כת ובאו בו ציים כתים ונכחה הם

11. 31

רומים ופתרון ונכחה ויצעיק<sup>8</sup> כי לא יוכל להם<sup>9</sup> ושב וזעם על ברית ק'  
על ירוש' כי לא יוכל לקחתה עשה ושב ויבן ויפמון<sup>9</sup> ויחשוב על הערלים  
שבירוש' וזרועים כמ' יעמ' אחריו יקומו אנשי זרועו בני עמו וחללו  
המק' המעוז מעוז מדינת ירוש' מדינת המקדש והסירו התמיד תמיד

11. 32

של ערלים ונתנו השקוף צלוב ונאקום ובניסה אלנייה<sup>10</sup> משומום ומרשיעי

<sup>4</sup> Cp. Hadassi in Eshkol, Alph. 99 (ed. Bacher, *JQR.*, VIII, 435) :

זוממים וזומים ושמים יחד' ועל שלחן אחד כזב ידברו ויאמרו כי יש לנו  
ש' העישר Jacob b. Reuben, in *ע'ס*, fol. 19. שלוחים' ותורות חדשות יבשרו

ועל שלחן זה ישוב אל ישראל: יען כי שניהם: explains the verse differently :  
אוכלים כל טומאה וישראל שלחן אחד לבדם.

<sup>5</sup> Read וינים.

<sup>6</sup> Dan. 11. 31.

<sup>7</sup> Muhammed.

<sup>8</sup> *صَعَفَ* 'to be weak, feeble'.

<sup>9</sup> *قَطَّنَ* 'to understand'.

<sup>10</sup> *صَلِيب* 'cross'; the meaning of נאקום is not clear to me. For בניסה read אליונאנייה, the Greek (Byzantine) church, very likely referring to the famous church of the Holy Sepulchre. 'The Muslims, from the earliest times, have called the church Kanīṣah al-Kumāmah—"the Church of the Sweepings" or "of the Dunghill"—Kumāmah being a designed corruption of Kayāmāh, the name given to the church by the Eastern Christians, this being the Arabic equivalent of Anastasis, the Resurrection' (Le Strange, *Palestine under the Moslems*, 202). Our commentator takes this verse to refer to Jerusalem. But some Ḳaraites referred it to Mekka. See Jacob b. Reuben, *l.c.* מחנות כי ישלח הנגב מן מלך הנגב כי ישלח מחנות' ויבשרים אל בית אלהיהם והיא ארץ מכבא ויעשו בה משבטי נקמות'

- 10 ברית' הם הנוצרים' מחליפי ברית תורת משה אשר נבדלו מיש' גם הם  
וגם רומים יחניף אותם בחלקות כי יתעיב עבודתם ויחסיר מלכותם'  
ועם ידיע' אלהיו' הם י"ט יחזקו ועשו' כי טרם בואו לא יכלו לבא אל ירוש'  
ומארבע כנפות הארץ היו באים אל טבריה ואל עזה לתאות המקדש ועתה  
בבואו הביאם אל ירוש' ויתנו להם מקום וישכנו בה רבים מיש' ואחר'  
15 בן הנם באים י"ט מארבע קצות הארץ אל ירוש' לדרוש ולהתפלל ומהם<sup>11</sup>

(fol. 2, recto)

- ובדבר הזה נודע מפי יי' על ידי המלאך לדניאל כי משכילי גלות הרישנים נכשלו במצות'  
ועתה אם תאמר כי ענן היה מן המשכילים הלא הוא מן המשכילים הנכשלים כי הוא  
רישון ואם תאמר לא משכיל היה אין לך ללמוד מדבריו והאחרנים ימצאו אמת  
כב' לצרף בהם ול' ע' ע' קין כי עוד למו' כי טרם המועד שלקין יתבררו ויתלבנו 11. 35  
ועשה כרצונו המ' הוא מל' ישמע' הגדול מכל המלכים ועל בן אמר ויתרומם ויתנ' 5 11. 36  
על כל אל' על מלכות פרסים כל כרסאן<sup>12</sup> ועל מלך רומים וכל קיסר ועל מלך תורכיים

וחללו כי ישליך שם פגרי ההרונים. והסירו התמיד יבטלו לחוננים: כי  
בכל שנה יחזקו ונתנו השקין מע' הצלמים אשר במכבא ישימו אותם.  
Ibn Ezra to Dan. 11. 30 polemizes against this Karaitic interpretation:  
ויש לתמוה מחבמי צדוקים שפירשו זה לעתיד ואמרו כי המקדש הוא  
מיכ"א שיחזקו עליה הישמעאלים והסירו התמיד החמש תפלות ונתנו  
השיקין עכו"ם ואלו התועים אין יתכן שיקרא מקדש רק ירושלים לברה  
ובכה ישמה בל' ישמעאל בית [אלמקדס] ואיך הוא מיכ"א קדש וכו'  
See also Steinschneider, *Polemische u. apologetische Literatur der Juden*, 313.

<sup>11</sup> See also the interesting passage in Sahl b. Magliah's circular letter  
המליין, מאסף נדחים, No. 13, in *המליין*, תוכחה לבני דורו  
ואחרי עובם למקום (i. e. Jerusalem) נשאר יתר מחמש: (1879, 640, ll. 26 ff.)  
מאות שנה לגלים מעון תנים ולא היה אחד מישראל יכול לבוא' והיו  
היהודים אשר במזרח באים אל מדינת מעויה [טבריה] להתפלל שם.  
ואשר במערב היו באים אל מדינת עזה' ואשר בארץ הנגב היו באים אל  
מדינת צער' ובימי קרן זעירה פתח יי' לעמו שערי רחמיו ויביאם אל עיר  
גבול' (v. l. קדשו וישבו בה ויבנו מקומות) (בתים v. l. בתורה לקרוא ולפתור  
See further, Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fātimid Caliphs*, vol. I, p. 43 ff.

<sup>12</sup> Khurāsān; about this and the following provinces, see Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, Index, s. v.

ובמה

כי כִּי מְדִינֹת תֹּרֶךְ לָקְחוּ מִקְצֵה כּוֹרְסָאן וּכְמֶרְקַנְד וּשְׂאֵשׁ וּפְרָגָנָה  
וְזוֹלָתָם וּמְדִינַת הַנְּדוּאן עַד כְּאוֹלָאן וְעַד כְּרַהֲמָנָן<sup>13</sup> וְכִי יָדַע לִסְפֵּר כָּל מְדִינָה  
מִמִּשְׁלָתָם וְעַל כֵּן אָמַר וַיִּתְּנָדֵל עַל כָּל אֵל לִמְעַן כִּי כָּל הַמְּדִינֹת אֲשֶׁר יִלְכֹּד

10 כָּל־עוֹבְדֵי אֱלֹהִים עַל כֵּן כָּתַב עַל כָּל אֵל וְעַל אֵל אֱלֹהִים הוּא אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִדְבֹר נִפְלְאוֹת כִּי הוּא

אָמַר כִּי אֲנִי שְׁלוֹחַ אֱלֹהִים וְעַל נְבִיאָיו דִּבֶּר דְּבָרִים אֲשֶׁר לֹא כָתוּב וְהַצְלִיחַ בְּמַלְכוּתוֹ  
וּבְדִבְרָיו כִּשְׂדִּיבֵר לַמַּעֲלָה וְהַצְלִיחַ מִרְמָה בִּידוֹ וּמַלְכוּתוֹ תַּעֲמֹד לוֹ עַד כָּלָה זְעֵם

הוּא תִמָּאֵם<sup>14</sup> גְּלוֹת כִּי לֹא תַעֲמֹד מַלְכוּת לְזוֹלָתוֹ אַחֲרָיו עַד בּוֹא מִשִּׁיחַ כֹּכַב עַד כָּלָה ז'

וְכָתַב כִּי נִחְרָצָה נַעֲשִׂי' כִּי כָלָה וְנִחְרָצָה אֲשֶׁר עַל יֵשׁ הַכֹּל תִּשְׁלַם בְּמַלְכוּתוֹ

15 כֹּכַב כִּי נִחְרָצָה נַעֲשִׂי' וְכָתַב וּבִיּוֹמֵהוּן דִּי מַלְכִּיא<sup>15</sup> וְזִי' וְעַל אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו הֵם אֱלֹהִים אֲשֶׁר 11. 37

(verso)

עֲבָדוּ אֲבוֹתָיו לֹא יִבֶּן כִּי הָאֱלֹהִים אֶחָד וְעַל חֲמֶרֶת נֵשׁ לֹא יִבֶּן בְּדַעְתִּי זֶה הוּא אֲשֶׁר [הַחִיר]

כָּל מִקְנֵת כֶּסֶף כִּי הָעֵרְלִים שִׁלְפָּנָיו אָמְרוּ כִּי אֵין מוֹתֵר לְאִישׁ חוּץ אִשָּׁה אַחַת וְגַם אָמַר

עַל חֲמֶרֶת נֵשׁ כִּי אֶסֶר קֶצֶה גִּילּוֹי עֲרִיּוֹת כֹּאֵם וְכַת [ו] אַחֲוֹת וְכַת אַח וְכַת אַחֲוֹת<sup>16</sup> כַּמְצֹנָת יֵשׁ

וְעַל כָּל אֱלֹהֵי לֹא יִבֶּן כִּי כָּל דִּבְרָיו יֵאֲמַר וַיִּסְפֹּר בְּאַחֲד' וְלֹאֱלֹהֵי מַעֲזִים' אָמְרוּ הוּא 11. 38  
אֱלֹלָאֵת וְאַלְעוֹד<sup>17</sup>

5 אֱלֹהֵי מַעֲזִים כִּי טֶרֶם בּוֹאוֹ הָיוּ כָּל יֹשְׁבֵי הַמְּדִינֹת סְבִיבוֹת מִפֶּה עוֹבְדִים לְאֱלֹהֵי מַעֲזִים

פָּתְרוּנוֹ אֱלֹהֵי הַמְּדִינֹת כִּי מַעֲזִים הֵם הַמְּדִינֹת' עַל כֵּן יִכְבֹּד' כִּי עוֹבֵד יֵשׁ כִּי כֹן אָמְרוּ כִּי

אֲנִשִּׁי הַסְּבִיבוֹת בָּאוּ אֵלָיו בְּבִרְיֹת שֶׁלֹּא יִשְׁבֵּר לְעוֹבֵד עַל כֵּן וְלֹאֱלֹהֵי אֲשֶׁר לֹא יֵד אֲבוֹ' הוּא אֵל

<sup>13</sup> Khwarizm, Samarḳand, Shāsh (Tashkand), Farghānah, Hinduwān, Iḥolwān, Kermān (see Sprenger, *Post- u. Reiserouten des Orients*, I, 77-79).

<sup>14</sup> ܐܠܐ 'termination'.

<sup>15</sup> Dan. 2. 44.

<sup>16</sup> See Qurān, Sura IV, v. 27.

<sup>17</sup> al-Lāt and al-'Uzzā, the daughters of Allah, cp. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, pp. 29-45. Our commentator quotes this explanation in the name of others. Likewise Yefet, in his Daniel commentary, states that 'the god of fortresses is either the name of a particular idol, Alāt or al-'Uzzā, as some have thought—both are familiar—or some other deity'. Jacob b. Reuben, *l.c.*, also mentions this explanation: וְלֹאֱלֹהֵי מַעֲזִים הוּא שֵׁם אֱלֹהֵי: כַּאֲשֶׁר אֲמַ' מִקְנֵת הַפְּתוּרִים כִּי ב' אֲבִינָם מִכִּכְאֵר דְּמִיּוֹת צִלְמִים וְיֵשׁ אֱלֹהֵי וְאַלְעוֹד.

אחד בדעתי וכבר בזהב ובכסף וב וְ וְ' הם בגדי שש מעשה חושב כי עשוח כל אלה  
 על שם אלהי השמים ועשה למבצרי מעוזים בדעתי הם המדינות שלכד ויקח אנשיהם לו לעבא 11. 39  
 והם עובדי אלילים ואליליהם עמהם ולחם עובדים והם צבא מלכי ישמעאל כוראסאן 10  
 ברהמניים וזולתם עים יעקוב ועם עמר וכקארן ובניו בהרי כוראסאן וטברסטן וגם אנשי  
 דיילם עובדי אלילים<sup>18</sup> והם צבאות מלכי ישמעאל והמשיולם ברבי' כי צבא המלחמה הם משלים  
 ברבים לכל פנים ואדמה יחלק במחיר במס ומתנות אשר יתנו נוגשים למלכים לקנות  
 המדינות ובעת קץ יתן עמו מל הז' הו מל מצ' או ממלכי דרום ומעני יתננה יתנאניה ירחם 11. 40  
 ולא כת כי מל הז' יעבור במדינותיו ואולם ישחער עליו יתעצף עליה<sup>20</sup> כרוח סופה וסערה 15  
 לההריב ולשדוד כשדוד עובר ברכב ובפרש ובא רבות דע כי ברכב ובא יבוא מכל קצות

*Translation.*

[The verses are indicated by inverted commas.]

‘And against the strongholds’, these are the castles Dan. 11. 24 and fortified towns.

‘And he shall stir up his power and his courage against 11. 25 the king’ of Egypt, Alexandria, ‘with a great army’, and a numerous host. ‘And the king of the south shall war in battle’ against the king (kingdom) of Ishma’el ‘with a great army, but’ the king ‘shall not stand for they shall plan devices against him.’

‘And those that eat of his delicacies’, these are his 11. 26 hosts, ‘they will break (destroy) him, and his army’, (viz.) the king of Ishma’el (and his army), ‘and many will fall down slain.’

<sup>18</sup> About Daylam, see Le Strange, *l. c.*, 172 ff. Cp. also *Responsen der Geonim*, ed. Harkavy, Index, s. v. דיילמנים. The Brahmans are known. But the natives reported as residing in the mountains of Khurāsān and Tabaristān are unknown to me.

<sup>19</sup> Read יתנאמה, vi. נָפַח ‘to dash together’.

<sup>20</sup> עָמַף ‘to blow violently’.

11. 27 'As for both the kings', the king of Isma'el and the king of the South, kings alike, both of them (set) 'their hearts to do evil' against each other and also to make statements against each other. 'And at one table', i.e. about one (fundamental) principle, 'they shall speak lies'. The meaning of 'table' is religion. The one (comes with) his religion, the king of the South says, The Old Torah has passed away and a New Torah has come, and the other (the king of Ishma'el, Muhammed) says, The Law of Moses is a statute, but it has passed and my Torah has come for He (God) has sent me. And 'one table' is, in my opinion, the Law of Moses, the table of Israel's (spiritual) food. Both of them (these kings) make statements about (this) Law. The one (Muhammed) says about his own mission that he is an apostle (prophet), and the other (the king of the South) says that he (Jesus) is (the) Messiah that is mentioned in God's Torah. 'But it shall not prosper' for there 'still' remained (many) days and years till 'the appointed end' of (the) Messiah.
11. 28 'And then he will return to his land with great substance', (i.e.) the king of Ishma'el. 'And his heart will be against the holy covenant', against Jerusalem to capture it from the hand of the king of the South. 'And he will act (fight) and return to his land', and will yet not take (it).
11. 29 'At the appointed time he will return and come into the South' a second time. This time will 'not be like the first and the last' (times), for on the first occasion the army of the king of the South overflowed (v. 26) and many fell down slain and on the last occasion, the third one, Jerusalem was captured from the king of the South by the king of Ishma'el, as is written about the third time, 'and arms will stand on his part and will profane the sanctuary'. In my



opinion not he (Muhammed) took (Jerusalem) but after his death arms and hosts arose from him and took the sanctuary, as it is written, 'and arms will stand from him', but it is not written, And he stood by himself.

But about the second time it is written, 'and ships of Kittim will come against him, and he will be grieved', these are the Romans (Byzantines). The explanation of וְיִבָּחֵהוּ is 'and he will be weak', for he (Muhammed) will not have the better over them. 'Then he will return and have indignation against the holy covenant', against Jerusalem because he could not capture it. 'He will do, return, understand', and plan about the uncircumcised (Christians) in Jerusalem.

'And arms will stand by him', after him the men of his arm, the children of his people, will arise 'and profane the sanctuary, the fortress', (viz.) the fortress of Jerusalem, the town of the sanctuary. 'And they will remove the continual burnt offering' of (the) Christians, 'and will render the abomination', the Cross, Naḥum (?) and the Greek Church 'desolate'.

'And those that act wickedly against the covenant', these are the Nazarenes (Christians) who changed the covenant of Moses' Torah (and) separated from Israel, them as well as the Romans (Byzantines), 'he will make profane by divisions', for he will abhor their worship and diminish their kingdom'. 'But the people that know their God', these are Israel, 'will be strong and succeed'. For before his (i.e. the Muslim's) coming they (Israel) could not enter Jerusalem. They had to come from the four corners of the earth to Tiberias and Gazah for the desire (of seeing) the sanctuary. But now, after his arrival, he brought them to Jerusalem, assigned to them a quarter

and many Jews settled there. And afterwards Jews are coming from the four ends of the earth to Jerusalem to study and pray. Some of them . . .

II. 35 . . . By this statement is became known to Daniel by the angel from the mouth of God that the early wise men of the Exile stumbled as regards the commandments (of the Torah). Now if you say that 'Anan was one of the wise, was he not then of the wise that stumbled because he was early? But if you hold that he was no wise man, then you should not learn from his statements. The later (wise men) find (the) truth, as it is written, 'to refine them, and to purify, and make them white, even to the time of the end for there is yet (time) for the appointed time'. For before the appointed time of the end they will be purified and made white.

II. 36 'And the king will do according to his will', this is the king of Ishma'el, who is greater than all kings. Therefore it is written, 'and he will exalt himself and magnify himself above every God', above the kingdom of Persia, the whole of Khurāsān, and above the kings of the Romans (Byzantines) and every emperor, and above the kings of the Turks, for many Turkish provinces they took at the side of Khurāsān, Khwarizm, Samarḳand, Shāsh (Tashkand), Farghānah, and others; and also from the province of Hinduwān (India) to Khalwan and Kermān. Who can recite all the provinces of their dominion? Therefore (the verse) said, 'and he will magnify himself above every God' because all the provinces which he will capture are (of) idol-worshippers. Therefore it is written 'above every God and above the God of gods'. (The latter) is the God of Israel. About Him 'he (Muhammed) will speak' marvellous things. For he said that he was God's messenger

(prophet); and about His prophets he spoke things that are not in Scripture. 'And he will prosper' in his dominion and his statements, as he has said above. Thus deceit will prosper in his hand and his kingdom will remain 'till indignation is accomplished', this is the termination of the Exile, for nobody after him (the Muslim) will hold dominion till the coming of Messiah, as it is written, 'till indignation be accomplished'. It is also written, 'for that which is determined shall be done' because the decisive consummation that is for Israel will be accomplished during his (the Muslim's) reign, as it is written, 'for that which is determined shall be done', and it is (also) written, 'in the days of the kings', &c. (Dan. 2. 44).

'The gods of his fathers', these are the idols which his II. 37 fathers served, 'he will not regard', for God (Allah) is One. 'Also the desire of women . . . he will not regard', in my opinion it means that he (Muhammed) permitted (intercourse) with slaves. For the Christians before him said that a man was allowed one woman only. (The verse) also said 'the desire of women' because he (Muhammed) prohibited some cases of incest, viz. a mother's daughter, sister, a brother's or a sister's daughter, in accordance with the Jewish commandment. 'And no God will he regard', for all his words he says and states (in the name of) the One (God, Allah).

'But the god of fortresses', they (commentators) said II. 38 this meant al-Lāt and al-'Uzza, the god of fortresses, for before his (Muhammed's) coming all the inhabitants of the places around Makkah used to worship 'the god of fortresses', i.e. the god of the towns (because 'fortresses' mean towns). (The god of fortresses) 'he will honour in his place', because he left (him) there (in Makkah), for

thus said they that the people of the surrounding places entered with him (Muhammed) upon an agreement that he should not break (him [this god] but) leave him on his place. 'But the God his fathers knew not', this is the One God, in my opinion, 'he will show honour with gold, silver, precious stones, and pleasant things', these are fine garments, the work of an artist, for they (the Muslims) made all this in the name of the God of heaven.

11. 39 'And he will deal with the strongest of fortresses', in my opinion these are the provinces he captured and whose men he took into the army; they were idol-worshippers and (brought) with them their idols whom they worshipped. These are the host of the kings of Ishma'el, (viz. the people of) Khurāsān, Brahmans, and others, the people of Ya'aqub and 'Amr, Khaḡarn and his sons in the mountains of Khurāsān and Tabaristān, and also the people of Daylam (are) idol-worshippers. These are the armies of the kings of Ishma'el. 'And he will make rule over many', for the war-army rules over many in every direction. 'And he will divide the land for a price', (viz.) for the tribute and donations which the tax-farmers ('the task-masters') give to the kings to buy (the revenue of) the province.

11. 40 'And at the time of the end the king of the South will strive with him', this is the king of Egypt or one of the kings of the South. The meaning of יתננה is יתנאמה (in Arabic), he will fight. It is not written that the king of the South will pass through his dominions. But 'he will come against him as a whirlwind', he will blow violently upon him like a tempest and hurricane to destroy and spoil like a raider that passes by. 'With chariots and horsemen', know thou that with chariots and horsemen they will come from all the end of . . .

## RECENT WORKS ON THE HISTORY OF RELIGIONS<sup>1</sup>

THE expectations aroused in the readers of the first volume of Professor Moore's *History of Religions*, with regard to his wide knowledge combined with a penetrating and sympathetic imagination, his keen judgment and breadth of view, his skill in setting religious phenomena in the historical milieu, and abstracting large characterizations from concrete details,<sup>2</sup> will not be disappointed. The hand of the master has not lost its cunning. Thus in stating the appropriateness of treating the three religions of this volume together, he says in the preface: 'The three religions with which it deals are so intimately related to one another that in a

<sup>1</sup> *History of Religions*. By GEORGE FOOT MOORE, D.D., LL.D., Litt.D., Professor of the History of Religions in Harvard University. ii. Judaism, Christianity, Mohammedanism. (International Theological Library.) New York: CHARLES SCRIBNER'S SONS, 1919. pp. xvi + 552.

*Discovery and Revelation*. A Study in Comparative Religion. By the Rev. H. F. HAMILTON, D.D. (The Layman's Library.) LONGMANS, GREEN & Co., London, New York, Bombay, Calcutta, and Madras, 1915. pp. xx + 196.

*The Rise of Modern Religious Ideas*. By ARTHUR CUSHMAN MCGIFFERT. New York: THE MACMILLAN COMPANY, 1915. pp. x + 315.

*The Manuscripts of God*. A Study in Religion from the Standpoint of Evolution. By A. J. TILLYARD. Cambridge, W. HEFFER & SONS, Ltd., 1919. pp. xiv + 220.

*Problem der Religionspsychologie*. Von Dr. THEODOR REIK. i Teil. Mit einer Vorrede von Prof. Dr. Sigm. Feud. (Internationale Psychoanalytische Bibliothek, Nr. 5.) Leipzig und Wien, 1919. INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG. Ges. M. B. H. pp. xxiv + 311.

*The Religious Consciousness*. A Psychological Study. By JAMES BISSETT PRATT, Ph.D., Professor of Philosophy in Williams College. New York: THE MACMILLAN COMPANY, 1920. pp. viii + 488.

<sup>2</sup> Cf. *JQR.*, N. S., VI (July, 1915), pp. 190 f.



morphological classification they might be regarded as three branches of monotheistic religion in Western Asia and Europe. . . . Fundamental to all three is the idea of revealed religion. . . . The Scriptures of all three have the same doctrine of creation by divine fiat, . . . they have the same doctrine of the catastrophic end of the world. . . . All three are *soteric* religions, proposing themselves as ways of salvation from the doom of all unsaved souls at death and the judgment, and each asserting that it is the only way. Each of them, conceiving itself as the one true religion, attributes to itself finality, and believes itself destined to universality. . . ."

Turning to the body of the book, Judaism (pp. 1-106) is treated in four chapters. The first chapter, 'The Religion of Ancient Israel', gives a rapid sketch of the tribal movements and migrations and the final settlement of the Israelitish tribes in Palestine, their relations with the native peoples and their Baal cults down to the division of the kingdom. The author follows in general the much-trodden path of 'criticism', but, as it seems, somewhat hesitatingly, as if he were not fully sure of his steps in face of the fluctuating and unstable pronouncements of the critical schools. In fact, this first chapter is rather sketchy and vague.

Professor Moore is on surer ground when he reaches 'The Age of the Prophets' in chapter II. Here again is shown his skill in characterizing a phase with a few long lineaments: 'Prophecy is one of the most remarkable phenomena in the religion of Israel. Among some peoples, as in Egypt and India, the priesthood was most influential in the progress of religious thought; in Greece it was the poets and philosophers; in Israel the prophets' (p. 15). Here is how he compresses into a few words the specific messages of several of the great prophets: 'In Amos the dominant Idea of God is his inexorable righteousness; in Hosea it is his inextinguishable love; Isaiah brings out God's immeasurable might and lofty majesty'. It is rather surprising that Professor Moore repeats with many modern writers on the Prophets that the latter inveighed against cult and worship as

such : 'What God requires is not worship, but justice, uprightness and kindness' (p. 16). The Prophets of Israel were certainly not mere ethical-culturists. They were before all and above all zealous for the honour of the one true God, and exhorted the people to serve and worship Him alone. But this presupposes some cult and ceremonial. The protest of the Prophets (Isa. 1. 11 ff.; Amos 5. 21 ff., &c.) is directed against the substituting of sacrifices for righteousness and mercy, or rather against sacrifices going hand in hand with injustice and oppression. It is ignoring the genius of the Hebrew language which expresses itself in a sharp, absolute, and positive manner where we would use a comparative expression. 'I desire mercy, and not sacrifice' (Hosea 6. 6) means to say : I would prefer mercy to sacrifice, cf. Mal. 1. 2 f.; Matt. 6. 24, where Jesus says that one who serves two masters will 'either hate the one, and love the other ; or else he will hold to the one, and despise the other', which is, literally taken, certainly not true, as one need not necessarily hate or despise one of the two masters he is serving ; it merely means to say he will be more devoted and faithful to one than to the other.

The distinctive character of Jewish monotheism is that it 'is not the outcome of attempts to discover an ultimate principle or a supreme power in the physical universe, nor of metaphysical speculations on the nature of being, but results from a conception of history as a moral order' . . . . 'Even more distinctive is its teleological character ; it finds in the history of the world not merely a judgement of the world, but the working out through judgement of the divine will for a good world which is the end of all God's ways with man' (p. 29 f.).

The common charges against Judaism met with in many modern writers are, that it set God outside of the world, and that it hardened into a cold, emotionless legalism and formalism. Our author remarks in chapter III : 'School and Synagogue', 'God is supramundane. . . . But he is not extramundane, excluded from his world because he is infinitely exalted above it. On the contrary, he is everywhere present in the world, filling it as the

soul fills the body . . . ' (p. 69 f.). The characteristic note of Jewish piety in this age is the thought of God as father—not the father of the people only, as in the Old Testament, but of individuals . . . . Expressive of love, confidence and intimacy' (p. 74). But the reviewer must resist the great temptation to quote further, e.g. what our author says in defence of the Pharisees and Scribes; his sympathetic appreciation of the stand taken by the returned exiles against the mixed marriages; as he has perhaps already overpassed the limits intended for this review. The last chapter (IV): 'Judaism Mediaeval and Modern' carries down the history to 'Zionism'. The sympathetic discussion of Hasidism and the Kabbalah is especially noteworthy.

To Christianity are given pp. 107–385. It may be only noted here that the author would seek the antecedents and premises of Paul's teaching not in the Messianic Judaism of the Apostolic Church in Jerusalem but in the composite, or fusion of, Jewish Hellenistic and Gentile Christianity, and adds: 'He was not the author, as is often assumed, but its ablest and most zealous exponent and its most original and fecund thinker'.

The treatment of Mohammedanism (pp. 386–521) is very sympathetic; in fact, it amounts to an *apologia*. 'The Moslem conquests were not, in fact, inspired by fanaticism, nor marked by sanguinary excesses, as wars go' (p. 409 f.). But history seems to have another story to tell. 'The moral teaching of the Koran is high; it may be fairly compared with Deuteronomy, or such compends of Jewish morals as Leviticus 19' (p. 400 f.). But whence comes the great difference between the moral and social conditions of Mohammedans and those of the Jews?

The volume closes with a select bibliography and a generous index, 'constructed for the purpose of facilitating the comparison of corresponding phenomena in different religions as well as of following the development of an idea, an institution, or a rite, in any single religion'.

*Discovery and Revelation* is, as the author states in the introduction, a *résumé* of a larger work by him in two volumes, entitled *The People of God*. In the present work Doctor Hamilton

traces in thirteen short chapters the development of the Jewish religion from polytheism to the ethical monotheism of the Prophets, which after the Exile became the national religion of the Jewish people, and finally was reorganized by Jesus of Nazareth into a potentially universal religion. After pointing out the *raison d'être* of polytheism, namely, unacquaintance with natural causation and hence the ascribing of all phenomena and happenings to supermundane agents, the author institutes a comparison between the monotheism developed by the Greeks, beginning with Thales and culminating in Socrates, Plato, and Aristotle, and that of the Hebrew Prophets. The former was based on 'discovery' from studying the facts of existence and the phenomena of nature; the latter was the result of 'revelation', of knowledge given directly by God. It was based on the experiences of a long line of prophets that Yahveh was the only true God, creator and sovereign ruler of the world, and that he is absolutely righteous. And as these experiences differed profoundly from anything we know in the ancient world, and as there was nothing in the polytheistic surroundings of the Prophets to suggest the truth of monotheism, these experiences were 'an act of sovereign divine choice'.

Dr. Hamilton stands in the main by the old orthodox landmarks, though he is well acquainted with modern liberal theological learning and accepts many of its conclusions. The book is written in a kindly, liberal spirit, and in an easy pleasant style, and will no doubt be welcomed by many Christian laymen for whom it is primarily intended.

President McGiffert's volume is based upon the Earl Lectures, given by him before the Pacific Theological Seminary, at Berkeley, California, in 1912. It is part of the series of *Works on Modern Theology*, published under the general editorship of James M. Whipon. It has for its object to delineate the forces and influences which led to the breaking down of the old orthodoxy which was embodied in the Protestant Confessions of the sixteenth and seventeenth centuries, and gave rise to modern religious thought, and is divided into two unequal parts: Book I.

chapters I-IV, pp. 1-60, Disintegration; Book II, chapters V-XIV, pp. 61-310, Reconstruction. The author obviously has Christianity in view, but many of the factors which served to undermine or modify traditional religious conceptions had, *mutatis mutandis*, also an influence on Judaism.

The movements which made for disintegration were: (1) Pietism, which arose in Germany in the seventeenth century. It was a protest of individualism against institutionalism, and emphasized personal religious experience and personal piety as of greater importance than assent to a system of theology. It has a parallel in Hasidism, which started half a century later among the Jews of Eastern Europe. (2) Enlightenment, with its appeal to reason, assigning to it a normative function in the investigation of religious truths. It has its counterpart in the Jewish Haskalah, both cradled in Germany in the eighteenth century. (3) Natural Science, which overthrew the belief in the Bible as an infallible authority in the sphere of science and the traditional cosmic-theological system of the universe. (4) The critical philosophy with its attacks upon the traditional theistic proofs, denying the possibility of demonstrating the existence of God.

The reconstructive factors are: (1) Emancipation of religion, that is, making it independent from dogma and conduct, and finding its essence in man's relationship to something greater and larger than himself. (2) Rebirth of speculation, which outlines the idealistic philosophy of Fichte, Schelling, and Hegel and its relation to and influence upon the Christian system. (3) Rehabilitation of faith, rooting faith in feeling and making it a faculty of direct perception, and finding God in the realm of values, that is, the postulate of God is a value judgement (because he is needed), not an existential judgement. (4) Agnosticism. By its 'unwillingness to dogmatize about matters lying beyond the confines of personal experience' it made a positive contribution to religion, inasmuch as 'those matters which come within the range of experience have received new recognition, and particularly, the practical side of religion has attained a greater prominence'. (5 and 6) Evolution and Divine Immanence. Both are inter-



related, and are inspiring 'confidence in the possibility of indefinite betterment of the conditions of life as well as of life itself'. (7) Ethical theism, which harmonizes the immanence of God with His personality and distinction from the world. (8) The character of God, substitution of the spirit of democracy for that of feudalism in the conception of God. (9) The social emphasis. Against the primary concern for the salvation of the individual soul, stress is laid on the reconstruction of a better human society. (10) Religious authority. 'It is a matter of the spirit, not of the letter, its seat is to be ultimately not in external rules or formulas or codes, but in man's experience'.

The 'reconstructive' factors enumerated and discussed by Dr. McGiffert can be summed up in the two words of romanticism and pragmatism, i.e. the confidence in one's own imaginings, feelings, and emotions, and according truth and reality to that which is workable and serves the purpose, in the present case, that which satisfies our moral demands and spiritual needs. But can our fluctuating emotions and our wayward and capricious longings and desires form a foundation of a stable and perduring religious life? Experience varies with the individual, how can it be the standard of truth? Without an objective certainty what right have we to assume that the universe is constructed so as to comfort and inspire us? Many of our postulates and longings, which we consider to be legitimate, and even praiseworthy and noble, remain unfulfilled.

Dr. McGiffert's book is an able historico-genetic exposition of the development of modern philosophical and theological thought, and as such a very valuable contribution to the literature on the history of religion; in fact, it is a compendium *in nuce* of the philosophy of religion in recent times.

Mr. Tillyard's book, with the somewhat sensational title of *The Manuscripts of God*, which is specified in the division of the book as the manuscript of man, the manuscript of nature, and the manuscript of history, is, as far as the reviewer can make out, an endeavour to derive the beliefs and tenets of religion from the constitution of man's nature and its needs, from the order of the

universe, and the facts of history. Says the author in the Introduction: 'Our object is nothing less than to discover the souls of man and God and then bring the two into relation. In our quest we propose to take experience as our guide and let it lead us where it will. In so doing we obviously make two initial assumptions: The first is that experience is trustworthy . . . . The second assumption is that our own powers are trustworthy' (p. 5). He discusses then in a somewhat desultory manner, but in a frank, liberal, and tolerant spirit, man's inward self; the claims of ideals on his nature; the love of the beautiful, good, and true; the power and dominance of conscience; the function of intuition versus logic and reason; the need of faith in science and life in general; the rationality and goodness of the universe, and so on. The book is not marked by originality and depth of thought and argument, but may be helpful to those already believing or disposed to believe by clarifying their religious thinking.

Dr. Reik's book undertakes to show by some examples of representative importance what psycho-analysis can contribute to the solution of some difficult problems of religion. It will perhaps not be amiss to first briefly state what is meant by psycho-analysis. The theory or hypothesis of psycho-analysis, the originator of which was the Viennese doctor, Sigmund Freud, assumes that back of every human being's conscious existence is a reservoir of unconscious processes, emotions, feelings, desires and impulses mostly of a sexual nature (the *libido*) which from the dark recesses of the soul operate and react on the conscious ideas and actions, influencing our conscious lives in ways that we do not recognize. In fact, the unconscious is, as it were, the basis of our soul life. The conflict of the hidden, but indestructible, motives and desires, with the repressive and inhibiting conscious ideals results in indirect and veiled expressions of the *libido*. Psycho-analysis believes that by exploring the unconscious realm it can bring facts to light which connect and explain much that was before unconnected. Freud employed it in the treatment of various psychic and neurotic disorders, through the unearthing of some buried psychic complexes, and in the interpre-

tation of dreams. On the other hand, from the manifestation of the unconscious processes in their later veiled phases there is a way of comprehending psychologically the formation of the psychic processes in former, primitive times.

Still another thesis of Freud's, which forms the basis of the explanations of our author, his enthusiastic follower, must be mentioned here. It is that there is a state of war between father and son, beginning in the infancy of the latter, on account of their mutual *libido* towards the mother. The primitive horde (urhorde) disposed of the paternal rival by the simple stratagem of killing and eating him. Hence sprang up a conflicting double affective relationship between the father and the children: On the part of the children there is on the one hand a feeling of remorse and of longing for the killed father-god coupled with the fear of revenge, on the other hand, the *libido* and jealousy of and consequent hostility against the father remained indestructible and incorrigible, and influence their lives. On the part of the father is the same emotional conflict: jealousy of the children, lust of revenge, fear of a repetition of the nefarious deed, coupled with the natural tenderness towards his offspring. Driven by longing and repentance the sons transferred their devotion and love to the Totem animal, adopting it as their father-god. But with regard to it too the conflicting affective attitude (the *Ambivalenz*, as our author terms it) comes to light: On the one hand they cherish and reverence the Totem, on the other, they every once in a while kill and consume it as they did the ur-father-god. This crime of killing and devouring the father-god, which may be termed the original sin of mankind, lies hidden like an octopus in the dark cavern of the soul, sending out its tentacles in every direction. It is the *fons et origo* of religion, ethics, art, in short of civilization, inasmuch as the remorse, fear of punishment, and tenderness engendered by it constituted a restraint upon man's lawless passions and wild impulses. The data and proofs for this far-reaching theory of Freud our author does not give.

The four examples of religious ceremonies chosen by Dr. Reik to illustrate the *modus operandi* of the unconscious factors and

mechanisms of the emotional life and their significance for the genesis and development of religious rites, are the Couvade, the puberty rites of primitive peoples, Kol Nidre and the Shofar. The explanation which the author gives for this coupling of religious rites of primitive peoples with those from the Old Testament circle of culture, and in connexion with it his very interesting psychological characterization of the Jews, their *via dolorosa* through history, and their influence on the world, must be passed over. The four essays were first delivered by him as lectures, which may account for the many repetitions from one to the other, but not for the heavy, massive and involved diction, the absence of an analytical table of contents, and the neglect to give the number of the page where the author refers to parts of his book.

The Couvade is, as is well known, the custom, formerly prevalent among all or most primitive peoples and still met with in some regions, in which the father at or after the birth of a child takes to bed and receives the attentions generally shown to women at their confinement. This is called the maternity Couvade. Another phase, termed the dietetic Couvade, is that the father for some time before and after the birth of the child has to abstain from certain foods and occupations and undergo some painful operations on his body. Various explanations have been advanced by anthropologists of this rite.<sup>1</sup>

The author rejects them as not to the point or insufficient. He explains the origin of the Couvade from a compromise (*Ambivalenz*) between two conflicting streams of emotions: the one, conscious of love and tenderness, comes to the surface in the efforts to mitigate the sufferings of the woman; the other, unconscious, in the latent hostility against the same woman. The social aim of the Couvade is thus a double one: to protect the woman against the latent hostile and sexual aggression by the husband; and secondarily, and fictively, to mitigate her pains. In the dietetic phase of the Couvade, in which the father imposes

<sup>1</sup> The interested reader may compare the article s.v. in the *Encyclop. Brit.* II, vii, 337 f., where the literature on the subject is given.

on himself the self-denials and tortures for the sake of the protection of the health and life of the baby, is a psychic reaction of the suppressed hostile impulses against the child. Thus out of the Couvade important social institutions have been evolved: protection of the mother and care of the suckling.

In the period of puberty the *libido* tendency towards the parent is intensified, and the various torments and terrors which are, on the occasion of the initiation rites, inflicted on the novices, are intended as a punishment and prevention of the incestuous tendencies towards the mother. The author branches off to a discussion of the Greek drama, which had its origin in the rebellion of the son (Dionysus) against his father (Zeus). Jesus was a successful rebel-son inasmuch as he succeeded, if not in overthrowing the father-god, at least in being enthroned by his side.

We must pass over the engaging description of the overpowering emotional effect which the hearing of Max Bruch's famous composition on Kol Nidre had on the author, and the feelings of contrition and awe which the chanting of Kol Nidre in the Synagogue evoked in himself and in the rest of the worshippers. Whence this effect of a prosaic, juridical formula? he asks. How came it to be combined with a most solemn, awe-inspiring melody? And above all, how is one to account for the crass contrast of this formula annulling vows, oaths, &c., with the high, overscrupulous estimation of oaths and pledges in Biblical and Rabbinical Judaism? Dr. Reik is well acquainted with various theories as to the origin of Kol Nidre and apologetic explanations of it in ancient and modern literature, but finds them all inadequate. He then discusses learnedly the relation between *berit*, *alah*, and *shebuah*. The *berit* originally referred to the murder of the father-god. When this connexion was gradually lost to later generations the oath was extended to other relations, and the fences for the protection of oaths were increased. In Kol Nidre there is a breaking through these fences. It is a declaration to break oath and renounce obligations. But this wish to violate all pledges does not refer to the petty concerns of everyday life, but back in the mind presses to the front the re- and suppressed



desire to repeat the old crime. The Kol Nidre formula is, however, not a wish but the confession of a wish and prayer for forgiveness of this sinful wish. Hence the emotional convulsion and contrition it produces; they are expressions of the dread of disaster and punishment for the crime against the father-god. Kol Nidre thus is not a contrast to the high valuation of the oath in Judaism; on the contrary it confirms and proves it. But this original significance of Kol Nidre was gradually lost, and in consequence its form was mutilated and disfigured.

In his last treatise on the Shofar Dr. Reik discusses at great length and with much learning the uses of the Shofar as enumerated in the Old Testament and in the Talmud; and the explanations of its functions in the Rabbinical literature and the Kabbalah. For lack of space we must confine ourselves to a bare statement of his conclusions. The voice of the Shofar, which resembles the bellowing of a bull, is the voice of God, obviously not of Yahveh, but of the totem-god of the pre-Prophetic folk-religion of Israel. This totem-god was first a bull, later a ram. Now the totem-god was, as mentioned before, a surrogate for the slain father-god. As in the totem-meal there is a conjunction of the consciousness of guilt and defiance, of hatred and longing (to be united with the father by incorporating him), so in the blowing of the Shofar, which is an effort at identification with the totem-god by imitating his voice, defiance and longing, hatred and love, find expression. The primary object of the Shofar ritual is to overawe and to terrify. The sounding of the Shofar, which recalls the bellowing of a bull when slain, reminds every one (unconsciously, of course) of the deicidal crime, wakens feelings of remorse and exhorts to repentance, to refrain from a repetition of the crime and to renounce the unconscious desires.

In an appendix the author discusses the 'horns' of Moses (Exod. 34. 29), in connexion with Michael Angelo's celebrated statue of Moses, the golden calf, the calves of Bethel, the stone tablets of the Decalogue, the altar of unhewn stones, fitting all of them into his main thesis. We must content ourselves with barely mentioning these items.

Dr. Reik's book exhibits great learning, acute thinking, a fertile imagination, an almost uncanny skill and agility with which he moves 'vom Hundertsten ins Tausendste', as the Germans say, and draws in and links apparently disparate subjects with his theory. But it puts a great strain on one's will to believe. Whatever reality and importance there may be in psycho-analysis, it seems here stretched to more than it can cover. 'Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube.'

A few *corrigenda*. P. 138. It is not the Talmud, which was closed in the fifth century, that quotes Jehundni (? Jehudai) Gaon who lived in the eighth century, but Alfasi on the Talmud; p. 142, for Friedrich Delitzsch read Franz D.; p. 171, Ezek. 45. 18 does not refer to the Atonement Day; p. 226, n. 1, for  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  read  $\text{בְּיָמֵינוּ}$ ; p. 290, n. 3, for 2 Chron. 11. 10, read 11. 15; p. 296 for , copul. put 1 copul.

Prof. Pratt's book has for its aim to describe by the inductive and empirical method the religious consciousness as it expresses itself in various forms, eschewing the defence of any fundamental thesis, or laying down or tracing out any law. Religion he defines as 'the serious and social attitude of individuals or communities toward the power or powers which they conceive as having ultimate control over their interests and destinies'. This attitude involves belief in such powers. 'Religion takes itself seriously and is not satisfied with being simply comforting and useful; it means also to be true'. Against the theory that religion is a social product (Durkheim and King) he asserts that 'very often a man's religion is the most individual thing about him'. The task of the psychology of religion is to describe the workings of the human mind so far as these are influenced by its attitude toward the Determiner of Destiny. The book treats in successive chapters of Religion and the Subconscious; Society and the Individual; The Religion of Childhood; Adolescence; Two Types of Conversion; The Factors at work in Conversion; Crowd Psychology and Revivals; The Belief in God; The Belief in Immortality; The Cult and its Causes; How the Cult performs its Functions; Objective and Subjective Worship; Prayer and

Private Worship, and the last five chapters are devoted to Mysticism in its various forms and phases.

The book is written in an easy and concrete style, avoiding technical terms and scholastic formulae, and illustrating theories and opinions by citing concrete experience. Thus, for instance, in studying the effects and influence of prayer the author lets those who have the habit of prayer tell their experiences: the phenomena and experiences of the mystic life he invites some of the great mystics to describe, and so for all the other functions of the religious consciousness. That the author fully and liberally gives the word to opponents need not be affirmed; in fact, a gentle and tolerant spirit is one of the outstanding characteristics of Professor Pratt's book, which will be studied with pleasure and profit.

I. M. CASANOWICZ.

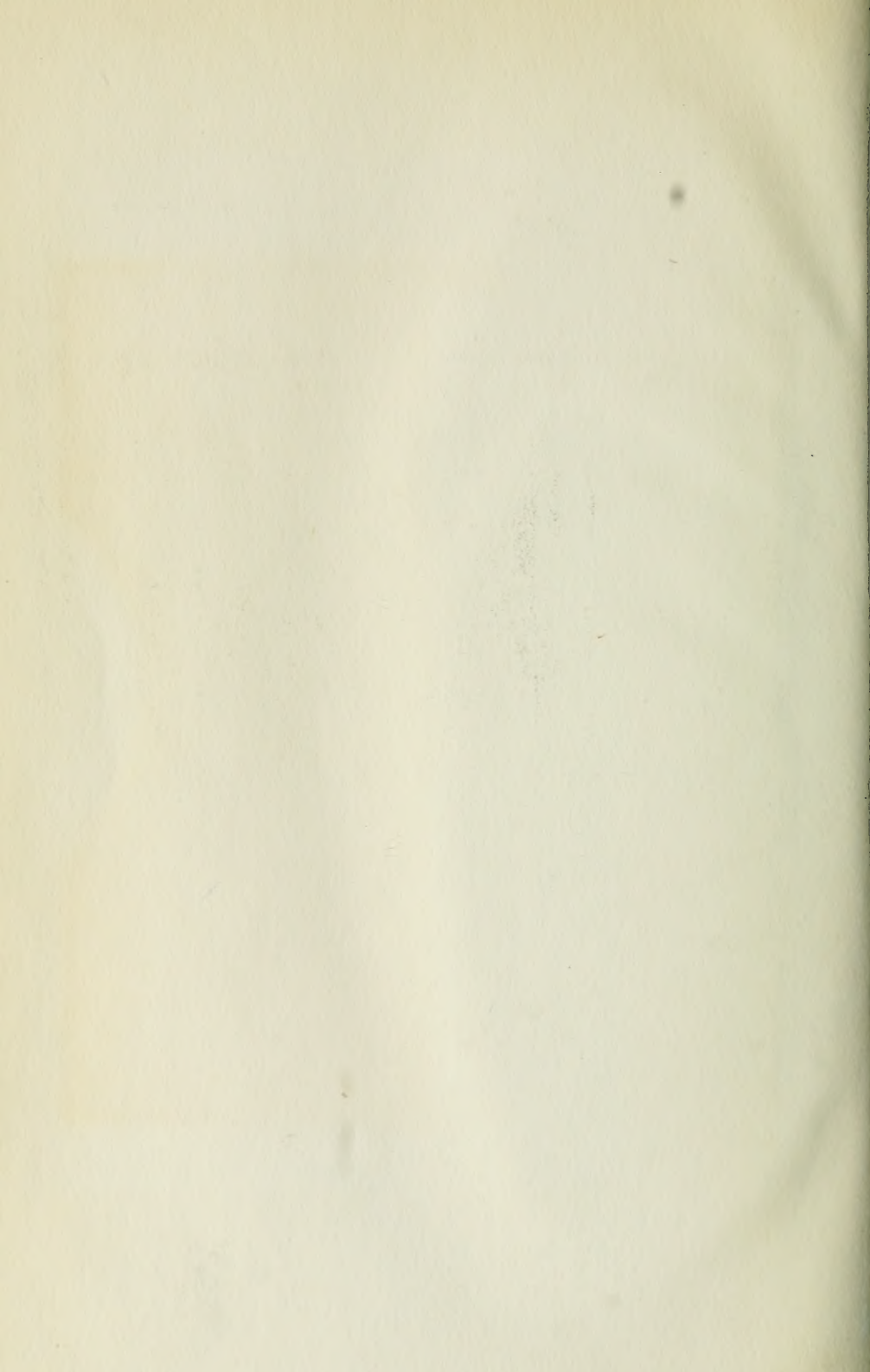
United States National Museum.











DS  
101  
J5  
v.12

The Jewish quarterly review.  
New ser.

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---



